التصورات الجنسية عن الشرق الاوسط

البريطانيون والفرنسيون والعرب

ديريك هوبود



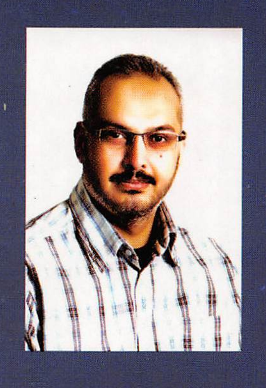
ترجمة : ناصر مصطفى أبو الهيجاء

المؤلف في سطور:

ديرك هوبود مؤرخ بريطاني معروف، وعضو فخري في كلية سانت أنتوني (جامعة أكسفورد)، وهو محاضر في الدراسات الشرق أوسطية، ولاسيّما ما اختص منها بتاريخ العرب الحديث. ويمكن القول إن اهتمام هوبود الأساس منصب على ممارسات الاستعمار البريطاني في المنطقة، والصورة التي تشكلت غربياً عن الشرق والشخصية العربية. ولا يتوقف اهتمام المؤلف على ما سبق، فهو يتحدث كذلك عن الوجود الروسي في سوريا وفلسطين، سياسياً ودينياً، عبر الكنيسة الأرثوذوكسية. ويولي عناية بفكرة القومية العربية عبر تحريره ومشاركته في كتاب: "الأمة العربية والقومية العربية" (٢٠٠٠)، الذي يحوي بحوثاً معمقة حول نشأة فكرة القومية وما آلت إليه. وتتسع دائرة اهتمام المؤلف لتشمل أقطاراً كالعراق والسودان، فضلاً عن تونس التي يخص رئيسها السابق الحبيب بورقيبة بكتاب.

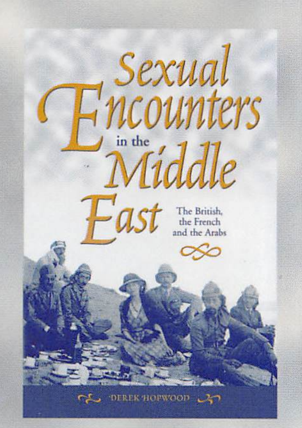
من مؤلفاته:

- التصورات البريطانية حول العرب. (١٩٨٠).
- عن السياسة والمجتمع في سوريا. (١٩٨٨).
- حكايات الإمبراطورية: البريطانيون في الشرق الأوسط. (١٩٨٩).
- دراسات في التاريخ العربي. (١٩٩٠).
- الحبيب بورقيبة: رئيس تونس المعمّر. (١٩٩٢).



المترجم في سطور:

ناصر مصطفى أبو الهيجاء مترجم أردني له العديد من المقالات والدراسات المترجمة في الصحف والمجلات العربية التي تعنى بالعلوم الانسانية .وقد ترجم بالاشتراك مع الدكتور أحمد خريس كتاب :(إدوارد سعيد والكتابة التاريخية)لمؤلفه شيلي واليا .



- (مقاربة متوازنة وغير منحازة لموضوع جدّ دقيق) مجلة العالم الإسلامي الألمانية

- (يعدّ هذا الكتاب إسهاما مهما في التاريخ الاجتماعي للإمبراطورية. وهو ذو نفع، كذلك، في فهم العلاقات الأوروبية العربية المعاصرة) مجلة الشرق الأوسط

- (يقدم مؤلف الكتاب تفسيرا عميقا ودقيقا لحياة الأفراد الذين تولاهم بالدرس.... محاولا النأي بنفسه عن المقولات التعميميّة التي تعمد إلى طمس ما انطوت عليه ذوات هؤلاء الأفراد من إخلاص أو إنكار ما بذلوه من جهود لتحقيق فهم أفضل لثقافة الشرق الأوسط) مجلة التاريخ المعاصر.


ISBN 978-9948-01-261-0





المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

ديريك هوبود

التصورات الجنسيّة عن الشرق الأوسط

البريطانيون والفرنسيون والعرب

ترجمة:

ناصر مصطفى أبو الهيجاء

مراجعة:

الدكتور أحمد خريس

© هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

هوبود، ديريك.
التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط: البريطانيون والفرنسيون والعرب / ديريك هوبود؛ ترجمة ناصر مصطفى أبو الهيجاء؛ مراجعة أحمد خريس. - ط 1 .- أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
ص ؛ سم.
ترجمة كتاب: Sexual Encounters in the Middle East
تدمك: 978-9948-01-261-0
1- العالم العربي - العلاقات الثقافية - أوربا. 2- أوربا - العلاقات الثقافية - العالم العربي. 3- العالم العربي - تاريخ. أ - أبو الهيجاء، ناصر مصطفى، ب- خريس، أحمد، ج- العنوان.

HM621-H67 2009

التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط: البريطانيون والفرنسيون والعرب
ديريك هوبود

الطبعة الأولى 1430هـ 2009م



www.kalima.com
ص.ب، 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف، 468 6314 2 971+ فاكس، 462 6314 2 971+



أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE
www.cultural.org.ae
ص.ب، 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف، 300 6215 2 971+ فاكس، 059 6336 2 971+

هذه الترجمة العربية لكتاب، Sexual Encounters in the Middle East: The British, the French And the Arabs - Derek Hopwood

يشكر المترجمُ الأستاذ منير الخطيب

على ما تفضّل به من ملاحظات وتصويبات

المحتويات

مقدمة المترجم

يمثّل هذا الكتاب عرضاً تاريخيّاً للتنميطات، والأحكام المسبّقة، والتصورات المغلوطة، التي سادت في الغرب حول الشرق. وقد جاءت تلك مبثوثة عبر الكتب، والأساطير الشعبيّة، والسياسات الاستعمارية، والمواجهات الجنسيّة ... الخ. وعلى الرغم من وثاقة الصلة بين موضوع الكتاب وبين الدراسات الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة، فإن الكاتب لا يستعيرُ أيّاً من أجهزتها التحليليّة والمفاهيميّة. فنحن لا نقع، مثلاً، على مفاهيم مثل السرود الكبرى Grand Narratives أو النصوص المعياريّة Canon التي تحيلُ إلى مجموعة من الكتب والنصوص «العليا»، التي غذّت الجموع بمقولات استحالت إلى ما يمكن أن نطلق عليه، بتعبير «كانت»: المعرفة القبليّة التي تنهضُ بوصفها شرط إمكان لمعرفة الشرق. وبإقصاء المؤرخ البريطاني؛ ديريك هوبود، لمثل هذه المفاهيم فإن مؤلّفه يشخصُ كتاباً إخباريّاً يستقصي مادته وموضوعه بحرفيّة توثيقيّة تضع صاحبه في مصاف كبار المؤرخين. وإن اعترى هذه الحرفيّة بعض الهنات، ويتبدّى هذا واضحاً لدى سوقه بعض الأحاديث النبويّة الشريفة بوصفها أقوالاً مأثورة أو أمثالاً شعبيّة، ولدى تعرُّضه بالحديث لختان النساء الذي يصفه، بداءة، أنّه ليس ضرورة شرعيّة ثم لا يلبث أن ينسب لشيخ الأزهر فتوى توجب ختان النساء وتجعله في أهميّة الصلاة. وعلى الرغم من أننا لا ننتظر من المراقب الغربي أن ينظر إلى الثقافة العربيّة والإسلاميّة بموضوعيّة إنسان يوم القيامة كما يدعوه المفكر الفرنسي؛ ميشيل فوكو. إلا أن ما أورده المؤلف من نقولات –لا ترتكن إلى أسانيد ومصادر موثوقة– ينتظم خطابيّاً، وهنا مكمن الخطورة، مع الأساطير والتنميطات الغربيّة، التي قصد الكاتب تسليط الضوء عليها وفضح زيفها.

ولربما كان انصراف الكاتب؛ ديريك هوبود، عن توسُّل مقولات الدراسات الثقافيّة ومناهجها صادراً عن موقف يضعه مع مدرسة التاريخ الجديد «New History» على صعيد. إذْ تعمدُ الأخيرة إلى تبسيط المعارف التاريخية وبسطها أمام القارئ العادي دون لجوء إلى رطانات هذا الضرب من الدراسات. ويلتقي الكاتب بمدرسة التاريخ الجديد،

كذلك، في مقاربته للغرب عبر علاقته بالآخر «الشرق». ويمضي في ركابها، تارة أخرى، عبر توليه بالدرس موضوعاً كـ «المواجهات الجنسيَّة» لا يقع في دائرة المواضيع الرفيعة «Noble Subjects» التي نعثر عليها بكثرة في مصادر التاريخ التقليدي الضاج بالحروب والحكومات والانتصارات ...الخ. وربما انطوى اختبار العلاقة بين الشرق والغرب عبر المشهد الجنسي على مجازفة بعيدة الأمداء. فقد كانت، مثلاً، مراكز البغاء في الشرق الأوسط، إبان الفترة ما قبل الاستعماريَّة والاستعماريَّة كذلك، تزدحم بالأوروبيات اللواتي بعث بهنَّ تجار الرقيق الأبيض. فضلاً عن أن المحليَّات منهنَّ كنَّ ينتمين إلى قاع المجتمع كما بيَّن المؤلف مقتبساً محمد حسنين هيكل الذي خلص إلى القول : إنَّ لقاء حقيقيَّاً لم يتم بين الأمتين البريطانيَّة والعربيَّة. ولربما من المفيد أن نضيف أن إبراز المشهد الجنسي عبر الحديث المستفيض حول المواخير والمغامرات الجنسيَّة لنفر من الغربيين، مثلما فعل هوبود حين أفاض بالحديث عن مغامرات أندريه جيد وغيره من الكتاب والرَّحالة قد يوحي بأن الشرق كان، خلافاً لما رمى إليه الكاتب، مسرحاً للمتع المحرَّمة.

غير أن الكتاب ينتمي، منهجيَّاً، إلى مبحث علم النفس التاريخي بصورة ما. وقدْ تجسَّدتْ إرهاصات هذا المبحث في كتابي فرويد؛ «قلقٌ في الحضارة» و «ليوناردو». كما تعزَّز عبر تلك الكتابات التي تناولت بالبحث النوازع الموسوسة لهتلر. إذْ يعمد المشتغلون بهذا المبحث إلى رصد دوافع الأفراد ورغباتهم وما خبروه في طفولتهم من إحباطات لينتهوا آخر الأمر، إلى تشخيص سلوك الجماعة. ويظهر تأثير هذا المبحث جليَّاً في الباب المليء بالإضاءات الذي أفرده هوبود للحديث عن المدارس الرسميَّة حيث : «خبر رجال النخبة التي قامت على خدمة الإمبراطوريَّة نمطاً من التجربة التي بقيت آثارها بادية على مجمل حياتهم». وعلى الرغم من أنَّ المؤرخ البريطاني يقرِّرُ في مقدمة الكتاب أنه لن يغفل الجوانب الأخرى في سياق إبرازه للكيفيَّة التي أُثِّرت بها المواقف الجنسيَّة، بصورة عميقة، في العلاقات العربيَّة الأوروبيَّة. فإنه يقع، أحياناً، فيما وقع فيه المشتغلون بهذا المبحث من سهولات Facilities ونظرة اختزاليَّة تحصر العمل التاريخي برغائب الفرد وعقده. أو لنقل بصورة أقل حسماً، في منح هذه الأخيرة فاعلية سببيَّة تطغى على

العوامل الأخرى التي تؤثّر في سيرورة التاريخ، كالعامل الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي ...الخ.

وفي سياق تقصّيه لموضوع الكتاب، يعرض هوبود لحياة النبي صلى الله عليه وسلم الزوجية. مؤكداً، بنزاهة ظاهرة، أنَّ زيجات النبي صلى الله عليه وسلم وظِّفت غربيّاً، وحُرِّفت، بغرض إلحاق الريبة بالإسلام ووصمه بالعار. ويمثل الكاتب على ذلك بإيراده للاقتباسات والاستشهادات ليقيم الدليل على منشأ التنميطات والتصورات المغلوطة التي تبطن الوعي الغربي نحو الشرق. وهو، بهذا، ناقل للكفر، وحاكي الكفر ليس كافراً كما درج ابن كثير على القول في مدوناته التاريخيّـة. غير أننا لمسنا أنَّ أسلوب العرض يفترق في بعض مستوياته عن منطلقه التأريخي ليدخل في صيغة تقريريَّة. أو أنه يقولُ صمتاً غير ما يقوله جهراً. فآثرنا إسقاط هذا الباب تأدّباً مع الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

ولا يفوت هوبود أن يكرّس شطراً من مؤلّفه للحديث، هذه المرة، عن التنميطات العربيَّة حول الغرب. ذاهباً إلى أنَّ التنميطات والأحكام المغلوطة لم تكن منتجاً غربيّاً محضاً. فقد شادَ العرب، أيضاً، صورة نمطيَّة عن الغرب. فرأوه مفرغاً من القيم الروحيَّة ومهداً للرذيلة. وربما قصد هوبود من هذا تحاشي ما وجّه من نقودات إلى إستشراق سعيد حين أغفل الأخير ما اعتنقه الشرق نفسه من أحكام وتصوّرات مغلوطة حول الغرب. لكن المؤرخ البريطاني يقرِّرُ، آخر الأمر، بتجرد وموضوعيَّة، قلّما نقع عليها في هذا النمط من الكتابات، أنَّ التنميطات والأحكام المتعسفة التي حملها الغرب عن الشرق قدّمت تبريراً للإمبرياليَّة ومنحتها الحق في السيطرة على الآخر، وأنَّ الإمبراطوريَّات الغربيَّة صدّرت إلى العالم العربي ثلة من الأفراد ممن انطوت ذواتهم على تعقد وغرابة ظاهرين. وقدْ أسقط هؤلاء عقدهم وعذاباتهم النفسيَّة على العالم العربي عوض أن يلوذوا بها في منعزلاتهم فخلفوا على هذه البقعة من العالم آثاراً كارثيَّة وباقية.

المقدمة

«نحن عالمان»

في زيارة كانت الأولى إلى بريطانيا، كتب شاب سوداني يقول: «لقد تبيَّن لي أن المرء لن يستطيع فهم الناس بصورة كافية... حتى يكون في فراش امرأة. فحين يخلع الناس ما يلبسونه من أقنعة... يغدون بشراً طبيعيين». بهذه الطريقة يمكن للفعل الجنسي أن يوحِّد بين اثنين من الناس عبر ملاءمتهما داخل علاقة حميمة. بيد أنه يمكن لجملة من الأسباب كالتمييز العرقي، والأخطار المتخيَّلة، والوساوس المكتسبة، أن تطبع بالاغتراب والتضليل والفرقة علاقة الناس بعضهم ببعض. وغالباً ما يتمثَّل ذلك في الحالات التي يصدر فيها هؤلاء عن مرجعيات مختلفة.

ويحذِّر الأب في «قنديل أم هاشم» ابنه الشاب الذي يعتزم السَّفر إلى أوروبا بغرض الدراسة قائلاً: «.... وإيَّاك أن تغرَّك نساء أوروبا. فهنَّ لسن لك وأنت لست لهنَّ».

وقد انتهى غي دي موباسان أثناء إقامته في شمال أفريقيا إلى نتيجة مؤدَّاها أنَّه: «من المحال عبور ذلك الحاجز الخفي والكؤود الذي أقامته طبيعةٌ مبهمةٌ بين الأجناس».

وثمَّة اقتباسات إضافيَّة دالَّة. إذ كتب ضابط فرنسي شاب لصديقه إبَّان الغزو الفرنسي للجزائر يقول: فيما يتصل بسؤالك عن النساء اللائي نأسرهنَّ، فإننا نحتفظ بالقليل منهنَّ كرهينات، ونقايضُ الأخريات بالخيول، لنبيع ما تبقى آخر الأمر في المزاد العلني كالبهائم التي تخصَّصُ لنقل البضائع.

أما حسن البنا فقد اتهم الأوربيين بإفساد المجتمع المسلم إذ «إنهم يرسلون نساءهم أنصاف عرايا... ومعهنَّ يرسلون رذائلهم... ليسري -عبر محاكاة الغرب- سمُّ الأفعى بصورة ماكرة في شؤون المسلمين الحياتيَّة».

ولقد خاطب بطل عبدالرحمن منيف صديقته قائلاً: «نحن عالمان، التقينا صدفة، وبعد قليل سوف نفترق، وإن لقاء مثل هذا لا يمكن أن يدوم مهما حاولنا».

في هذا السياق، يأتي هذا الكتاب كمحاولة لاكتناه المشهد الجنسي الهام لتلك

المواجهات التي حدثت على امتداد قرون طويلة بين البريطانيين والفرنسيين من جهة والعالم العربي من جهة أخرى. وإن عرَّجت الدراسة بين مرحلةٍ وأخرى على ذكر قوميَّات أخرى تخرج عنْ هذا الإطار.

ومما يجدر ذكره أنَّ ثمّة علاقات حقيقيَّة تحدثُ على المستوى الفردي، بينما تأتي المواقف والأَساطيرُ والأحكام المسبقة لتنعقد في مستوى أكثر عموميَّة، يشترك فيه – بصورة واعية أو غير واعية– السواد الأكبر من الناس، وغالباً ما يأتي هذا منبثاً عبر المطبوعاتْ. وسوف أحاول التعرّض لكلا المشهدين من المواجهات الجنسيَّة: تلك التي اختيرت على نحو فردي وآني، فضلاً عن تلك المترسخة في العقول والتي اعتنقها السواد الأعظم من الناس، مما ساهم في تطورها عبر الحقب المتلاحقة.

ويتمثل العربُ الذين يندرجون في هذا الكتاب بأولئك الأفراد الذين عاشوا وما زالوا يعيشون في كل من الجزائر، ومصر، والصحاري العربيَّة وأمكنة أُخرى، نساءً ورجالا، مواجهين بأولئك الأفراد القادمين من كل أنحاء بريطانيا وفرنسا. (وربما من أمكنة أخرى). ولقد اشترك العرب والأوروبيون في توارث أفكار متشابهة. ففي مستوى أوَّل، جسَّد هؤلاء الأفراد جانباً من نمط العلاقات اليوميَّة التي أُلِّفَتْ مجتمعة تاريخ الحقب الثلاث في كل من أوروبا والشرق الأوسط؛ الحقبة ما قبل الاستعماريَّة والاستعماريَّة وما بعد الاستعماريَّة. وبمستوى آخر، فقد كانوا في موقع من صاغ الأفكار التي أُعتنقت على نحو واسع، كما كانوا في موقع من حملها ونقلها. وفي صلب هذين المستويين يتجسد التاريخ، فبينما يحقق قلةٌ من الأفراد تأثيراً ذائع الانتشار، فإن السواد الأعظم من الناس لا يتركون تأثيراً يُذكر على مجرى الأحداث وتنامي الأفكار .

ولقد تواصلت العلاقة بين الفريقين الأوروبي والعربي، في مستوياتها المختلفة عبر تشكيلة واسعة من الأفراد التي انتظم داخلها الدبلوماسيون، والإداريون، والعسكر المستعمرون، والمعلمون، والجنود، والرحالة، والصحفيون الأوروبيون الذين زاروا الشرق الأوسط أو أمضوا فيه شطراً من حياتهم. مشتركين في علاقات مع الجنود، والطلاب، والحكام، والبدو الرحل، وسكان المدن، والتجار العرب. ومتورطين بدرجات متباينة في

علاقة تأثير مُتبادل اتخذت في بعض تَشَخُّصاتها هيئة رسميَّة وشكليَّة بصورة ما، واتخذت في بعضها الآخر أبعاداً شخصيَّة وحميميَّة. كما أنَّ عدداً كبيراً من العرب كان قد سافر إلى أوروبا سعياً وراء الدراسة، أو هاجر ابتغاء الإقامة الدائمة.

وإن هذا الكتاب إذْ يقحم نفسه في مجازفة حين ينصرف إلى معالجة وحيدة الجانب في تعامله مع مشهد واحد من المواجهة العربيَّة الأوروبيَّة، فسيكون ثمَّة إفراط في التبسيط كذلك إذا ما انبرى لمهمَّة إضاءة البعد الجنسي في صورته العامَّة بالغة التعقيد. غير أني أقصد – دون إغفال الجوانب الأخرى– إلى إبراز الكيفيَّة التي أثَّرتْ بها المواقف الجنسيَّة بصورة عميقة في العلاقة الأوربيَّة العربيَّة دون الذهاب بعيداً في الادعاء، كما فعل رولاند هايم في عمله الرائد «الجنس والإمبراطوريَّة»، إذْ إن هذا الكتاب لا يترادف مع ما انصرف إليه هايم من أنَّ الفعاليات الجنسيَّة كانت في موقع الجذر من جماع القوة الإمبراطوريَّة والتوسع الفيكتوري. بل إنَّ ما أود زعمه يتمثل في أن الميول والمواقف الجنسيَّة، أثرت على حد سواء في الطريقة التي تفاعل فيها الناس مع بعضهم بعضاً، كما أثَّرت – وربما ثمَّة نظر في ذلك– في مجرى التاريخ. وتنطوي الغريزة الجنسيَّة، التي تؤثر في الطريقة التي يتفاعل عبرها كلا الجنسين، على أهميَّة بالغة في سيرة المرء المهنيَّة. وقدْ طبعت الأفكار والمواقف الجنسيَّة المتوارثة –بتلوُّناتها– العلاقات اليوميَّة في الشرق الأوسط، وعلاقات العرب الذي يزورون أوروبا أو يعيشون فيها. وبدأت هذه الأفكار والمواقف مبكراً لدى الأوروبيين وامتدتْ –وإن بصورة معدلة– إلى يومنا هذا.

وكنتُ قَدْ انتويت في مبتدأ الأمر تناول الحقبة الاستعماريَّة، غير أني وجدتُ من النافع تعقب نشوئها فيما سبق من فترات مبكرة لما لهذه الأخيرة من حضور وتأثير في حقبة ما بعد الاستعمار. وإنَّ الروايات والأفلام العربيَّة حديثة العهد لتبرزُ بوضوح الرغبة الجنسيَّة التي يوليها بعضهم للنساء الأوروبيات، بل إنها لتبرزُ ضرباً من الثأر الجنسي الذي يحاول بعض العرب أخذه في حقبة ما بعد الاستعمار.

الفصل الأول

خلفيّــة الأحكام المسبقة

مهاد تاريخي:

لقد خضع التاريخ الطويل للأفكار، والأحكام المسبقة التي اعتنقها الغرب عن الشرق، إلى عدد يكاد لا يحصى من الدراسات والبحوث. وقدْ أصبحتْ هذه الأفكار جزءاً متمّماً لثقافة الغرب. وتنبع هذه الحقيقة من تجسُّدِ هذه الأفكار في تشكيلة واسعة من أجناس الكتابة والنتاجات الثقافيَّة: كالأعمال الفلسفيَّة والنظريَّة، والرواية والشعر، والتصوير، والأوبرا، وأدب الرحلات. وفي الحالات التي عُرض فيها الشرق بكيفيَّة تتجاوز الصورة السائدة التي تختزلُهُ إلى مهد للحكايات الغرائبيَّة، فإن ثمَّة شعوراً كامناً كان يسري عبر هذه الأعمال يفْضي بإمكانيَّة التمييز بين هاتين الهويتين عبر طرائق عامة بعينها. وإذا كان الغربُ المهيمن هو من أشاعَ هذه الأفكار، فقد أسهم الشرق بين حين وآخر في تعزيزها. وهكذا تمضي القسمة، فالغربُ مهيمنٌ، والشرق مُذْعن. والغرب عقلاني متقدِّم، والشرقُ مُبْهم ومتخلف. الغربُ ذكورة، والشرق أُنوثة. الأولُ منضبطٌ جنسيَّاً (ونتيجةً فهو الأقوى)، والأخيرُ داعرٌ ومنفلت العقال. وقد قَدَّمتْ هذه التمنيطات تبريراً للإمبرياليَّة ومنحتها الحق في السيطرة على الآخر. إذْ كان الغربُ يحملُ إلى الخارج ما دَرَجَ على تداوله في الداخل، من أنَّ الغربيين يمتلكون الحق بل يرون الواجب كذلك، في الاستحواذ على المرأة (وكنتيجة على الشرق «الأنثى»)، والسيطرة على الأولاد اليافعين (كما في المدارس العامة)، واستتباعاً السيطرة على الأُمم «النَّاشئة».

لكن الأوروبيين لم يكونوا –حصريَّاً– من جسَّد هذه القسمة بين الشرق والغرب، أوْ في مثل هذا المقام بين الشواطئ الشرقيّة والغربيّة للمتوسطي. وتنجلي هذه الصورة فيما كتبه أحدُ كتاب القرن العشرين التونسيين في وقوفه المتأمِّل على مشارق مضيق «الدردنيل»، إذْ عرض علي الدعاجي رؤيته بصورة شائقة قائلاً: «أنظرُ إلى القارتين نظرة المتزوج بامرأتين. فأرى، في تلك التي إلى اليمين كل غوامض الشرق... شرق المذاهب والديانات... زوجةً

ذات قوام ممشوق ورهيف، ببشرتها القمحيَّة وعينيها السوداوين مُتَبدِيةً كامرأة الحجاز... وحين أنظرُ إلى زوجتي التي إلى اليسار، فإني أرى أُوروًبا بآلياتها المصنَّعة بواسطة المادَّة، والنظام، والترتيب، والطباعة، والعقل، هادئة تحت سماء ممطرة وعلى أرض يفترشها الثلج معظم أشهر السنة؛ زوجةً شقراء بجسد رياضي وعينين زرقاوتين، جالسةً على صوفة وثيرة في فندق باذخ شُيِّد بَخَرسانة مُسلَّحة»[1].

وقدْ جُذِّرت هذه الأحكام المسبقة على نحو عميق ورُوِّج لها بصورةٍ منتظمة، وإذا ما ضيَّقنا دائرة الاهتمام لنحصرها في منطقة الشرق الأوسط «مدار هذه الدراسة»، فإن جملة من التصَّورات سوف تنضاف إلى هذه الأفكار، نابعة بصورة خاصة من التاريخ الإسلامي للمنطقة، وتتمثَّلُ اثنتان منها في أنَّ العنف صفةٌ متأصلةٌ في المجتمع المسلم، علاوة على شبقيَّة مُمْعنة.

يُؤرَّخُ للتفاعل المسيحي المبكر مع الإسلام بدءاً من الأجيال الأولى، حيث برزَ في أول الأمر بين الرهبان الإغريق في سوريا الذين نظروا إلى الإسلام بوصفه هرطقة جاءَتْ من الصَّحاري العربيَّة لتحرِّفَ العقيدتين اليهوديَّة والمسيحيَّة. وعبر هذا الأفق، صاغ القديس يوحنَّا في دمشق تصوراته عن النبوءة الزائفة لمحمد وشرع بتهجُّمه عليه، بصورة غَدَتْ شائعة فيما بعد، ذاهباً إلى القول إنَّ ادعاء محمد بنزول الوحي جاء في سبيل تسويغ زيجاته المتعددة.

ولقد عرف الأوروبيون المسلمينَ أول ما عرفوهم حين عبرتْ جيوش العرب والبربر الغازية شمالِ أفريقيا إلى أسبانيا عام 710م. إذْ اندفع العرب بوحي من الدين الجديد وتعاليم النبي من مكَّة والمدينة ليفتحوا بزمن وجيز كلاً من سوريا والعراق ومصر. ثم انطلقوا في مهمتهم إلى الساحل الأفريقي متجاوزيه إلى الساحل الأطلسي المتاخم للمغرب، حيث انضمَّ إليهم المحاربون البربر، ليستأنفوا توغلهم باتجاه أسبانيا. وما لبَثَ حكومة إسلاميَّة أنْ أُنشأتْ –بعد أن أُقصي الحكام المسيحيون –لُتحكمَ سيادتها على معظم الجزيرة الإيبيريَّة، ولم يغادرها المسلمون إلا مع حلول عام 1492 حيث تمَّ إخراجهم على يد الملك

1–A.Du'aji. Jawlah «Abr hanat al-bahr al-abyad al-mutassit»Tunis، 1988».

فيردناند والملكة ايزابيلا.

وقد التقى المسلمون والمسيحيون إبَّانَ الحكم الإسلامي، الذي امتدَّ على مساحة ثمانية قرون، وجهاً لوجه في طراز من العلاقات اليوميَّة الاحتداميَّة، ومارس هذا التفاعل، الذي ضرب بجذوره في أفكار المسيحيين عن الإسلام، تأثيره على الفكر الأوروبي إلى درجة أصبح التحرُّرُ منه أمراً عصيَّاً. وقدْ أورد نورمان دانييل في كتابه «الإسلام والغرب» أول حادثة مؤرخة أثار فيها المسيحيون في إسبانيا هذه التصورات. إذْ تحدَّثْ «جماعة الشهداء» القرطبيَّة التي تأسَّسَتْ في القرْن التَّاسع المسلمين بظهورها على الملأ مُشهِّرة بشخص النبي في الأماكن العامَّة «وقدْ فعلوا ذلك بعبارات جارحة إلى أقصى الحدود... وكانوا بذلك يقفون على عتبة تقليد طويل»[1]. كما أنَّهم انتهكوا بتقصُّد ما يعتقد به المسلمون، مما أفضى بهم إلى الإعدام؛ مصيرهم الذي أرادوه. وقدْ أنحوا باللائمة على محمَّد الذي وسم الإسلام بالعدائيَّة والشهوانيَّة، وهو، بحسب زعمهم، مسكون بالهاجس الجنسي[2]، إذْ أنَّه بثَّ تعاليمه بين أتباعه حاضَّاً إياهم على قتل أعدائهم، فضلاً عن كونه حرَّف ما نزل من الوحي في سبيل زواجه من زينب. ولم تَنْتَهِ افتراءاتهم عند هذا الحد، بل أضافوا مَسْرداً من التفاصيل التي تُظْهِرُ، كما لاحظ دانييل بعناية، إنهمامَهم بالجنس أكثر مما تظهر أي شيء آخر.

بينما بدا هذا الفصل حلقة مفردة، فإن ما عرضه شهداء قرطبة من أفكار أصبح مادة مطروقة في الكتابات القروسطيَّة. فقد استثمرتْ كل زيجة من زيجات النبي، ونمِّقتْ، أو حُرِّفت في أحيان أخرى بغرض إلحاق الرِّيبة بالإسلام ووصمه بالعار. فصوَّرت أدبيات تلك الحقبة النبي كواحد من الفحول الموسومين بالفجور والتهتُّكْ، وأنَّه ذو قوة جنسيَّة خارقة.

وهكذا، فقد تبارى كتاب القرن السادس عشر في إلصاق أكثر الأعراف خسَّة بالإسلام عبر استشهادهم الخاطئ بتعدد الزوجات وإباحة الخليلات، لينتهوا إلى الزعم بأن الإسلام

1- N. Daniel, Islam and the west, revised ed (Oxford, 1933), P. 16.
2-Ibid., p.18.

حثٌّ على الشذوذ الجنسي، وعلى زنا المحارم، والبهيميَّة. وكانت تقارنُ هذه الرذائل في مرحلة تالية بالقيم المسيحيَّة، كالتبتُّل وحصر الزواج بامرأة واحدة. وعليه، فإنه ليس من الغريب تفشِّي الاعتقاد بفكرة انحطاط الإسلام في ذلك المناخ الذي ساد القرن السادس عشر. ولربما كان من غيرُ المسْتهجن أن يأخذَ تصورٌ يسمُ الإسلام بالقباحة الجنسيَّة بمجاميع المخيِّلة الشعبيَّة حين نعلم من أي مصدر كانت تمْتحُ هذه الجموع. فَقَدْ كان ثمَّة حرص بالغ من جانب الشرَّاح القروسطيين على الطعن في شخص النبي محمد عبر هذه الاتهامات وعدد آخر غيرها، منطلقين من خلفيَّات لاهوتيَّة ومذهبيَّة وشرائعيَّة. وتمضي متوالية الاتهامات التي دمغت بميْسمها أدبيَّات تلك الحقبة، فصحابة محمد «كما كانوا يُدْعون» ترسَّموا ذلك الأنموذج الإباحي الذي مثَّله النبي، فإذا كان محمد –تبعاً لآليَّة استدلالهم– هو من أرْسى هذا الأنموذج بإطلاقه العنان للملذَّات الجنسيَّة، فإن الإسلام لن يزيد عن كونه دين الإباحيَّة الجنسيَّة، وسيكون العرب «أو المسلمون» نهباً لهذه الشهوات. وعلى الشاكلة ذاتها فإذا كان محمد عربياً في الأساس قبل أن يكون مسلماً، فما من ريب أن ثمَّة خصيصة متأصلة في العرق العربي استدعَتْ هذا السلوك الذي تكرَّس لاحقاً في أفعال المسلمين. وبهذا يكون جموح المسلم الجنسي متأتياً، كما قيل، من المزاج العربي، والتحلل الإسلامي، والمناخ الحار الذي يلهبُ حرارة الدَّم.

وقدْ أضْحَتْ هذه التصورات مادة مألوفة في المماحكات النظريَّة والأعمال الأدبيَّة. وتنجلي هذه الصورة إذا ما استحضرنا جحيم دانتي في كوميدياه الإلهيَّة، فقد اجترَّ في مساحة تقع في 1300 صفحة الأفكار ذاتها، متموضعاً داخل ذلك الإرث من الأفكار المتداولة عن الإسلام. وقدْ جاءَ حكمه انعكاساً مرآوياً لما شاع في العالم المسيحي بعامَّة، الذي رأى إلى ما جاء به محمَّد جريمة جسيمة واعتقاداً غريباً تكتنفه البهيميَّة.

الحروب الصليبيَّة وظهور الأتراك:

خَبِرَتْ أوروبا في الوقت الذي كانَ فيه دانتي يكتبُ كوميدياه مزيداً من التماسَّات المباشرة مع العالم الإسلامي. وقد استحوذتْ ظاهرة الحملات الصليبيَّة التي امتدَّتْ على

مساحة القرن الثاني عشر (1096–1291) على المخيلة الأوروبيَّة. وتمثلت في خمس حملات صليبيَّة، كان هدفها المعلن استرداد الأرض المقدسة من الكافرين.

وكانَ ثمَّة ذريعة سياسيَّة في واقع الأمر، قَصَدتْ إلى نهب ثَروة الشرق، كما قصدتْ إلى توحيد طبقة النبلاء المضطربة في أوروبا، التي كانَتْ منهمكة في تنافس وتناحر دائبين. وأخذ المقصدُ الديني صورة واجب مسيحي يضع على عاتقه مهمَّة تحطيم قبضة الإسلام على المنطقة. ولم يكن أولئك الذين شكّلوا قوام الحملات الصليبيَّة يعرفون شيئاً عن الدين الإسلامي ذاته، بل انحصرت أفكارهم في الاعتقاد بأنَّ معتنقيه وثنيون، وهراطقة ينكرون الوهيَّة المسيح. وقدْ كانَتْ الحملات الصليبيَّة –بخلاف ما يُزعم بأنها مطلب ديني– عبارة عن رحلات متعة طويلة (اصطحب فيها الفرسانُ النساءَ والأطفال والمرافقين)، وكانت واحدة من أكثر الصفحات خزياً في تاريخ المسيحيَّة. وثمةَ أمثلة تعكس هذه الصورة فقَد قُتل –إبان الحملة الصليبية الأولى وبعد أن احتلت القدس– مئة ألف من الرجال والنساء والأطفال دون تمييز؛ وقتل مائتا ألف سجين –أثناء الحملة الصليبيَّة الثالثة– وبُقرتْ بطونهم بغرض البحث عن الذهب. كما قام الصليبيون في غضون احتلالهم لإسطنبول عام 1204 بنهب حصيلة قرون من التحف والمخطوطات والأعمال الفنيَّة.

وهكذا، فقد اتصلت أوروبا بالإسلام على حدَّي المتوسط؛ في اسبانيا حيث دُحر المسلمون من المناطق التي أخضعوها لقبضتهم، وفي الشرق الأدنى. وكان الإسلام بالنسبة إلى غالبيَّة الأوروبيين خطراً تجب مجابهته، وديناً من المحتَّم سحقه. وتلقي هذه الحقيقة ضوءاً كاشفاً على اليأس الذي خلَّفه تراجع الحملة الصليبيَّة الأخيرة مدحورةً من الشرق الأوسط عام 1291. وقدْ كان ثمَّة أنماطٌ من الاتصال بين الأوروبيين وسكان المتوسط بأثر من الحملات الصليبيَّة، مما هيَّأ مادة وفيرة لأدب أوروبي غرائبي؛ كالروايات، والشعر، والأناشيد. وخلَّدت أهازيج الـ «ترو بادور»، صور الحب والبسالة عندما كان الجنود يتغنون بها في طريق عودتهم من تلك الحملات، رامين وراء ظهورهم السلوكات المقيتة والأعمال الوحشيَّة. وفي الوقت الذي اعتبر فيه بعضهم صلاح الدين الكردي قائداً مقداماً جابه بربريَّة الصليبيين، فقد تجاهلته تلك الأغاني التي كانَتْ تُمجِّد انتصارات الفرسان

الأوروبيين البواسل على أندادهم المسلمين.

انضمَّ الأتراك إلى المشهد كمناوئين للحضارة المسيحيَّة الأوروبيَّة حين قدم محاربوهم -بعد إذ غدوا مسلمين- من آسيا الوسطى، مطاردين فلول الصليبيين، كما شرعوا في تهديد إسطنبول؛ عاصمة العالم المسيحي في الشرق. وكان الأتراكُ، الذين نُظِرَ إليهم كحاملين للعديد من الخصائص المميِّزة للشخصيَّة العربيَّة، محاربين من الطراز الأفضل، إلى درجة تتطابق مع صورة أفضل الجيوش الأوروبيَّة، فضلاً عن البقيَّة الباقية من قوات بيزنطة. ولقد سقطت القسطنطينية مع حلول عام 1453 لتنعت بإسطنبول؛ حاضرة الخلافة الإسلاميَّة. وهكذا وطأتْ جيوش المسلمين التراب الأوروبي، فيما مثَّل خطوة معادلة لطرد المسلمين النهائي من إسبانيا أواخر القرن الخامس عشر. ثمَّ جاءتْ الحشود التركيَّة العثمانيَّة بعد ذلك لتشكِّل التهديد الجديد لأوروبا، حيث توغلت لتصل في أقصى مدياتها ضواحي فينا. وقدْ دامَتْ هذه المجابهة بين الأوروبيين والأتراك حتى نهاية الحرب العالميَّة الأولى، التي خسرت الإمبراطوريَّة العثمانيَّة إبَّانها جميع أراضيها في أوروبا (عدا اسطنبول وما اتصل بها) فضلاً عن فَقْدها للشرق الأوسط.

تطوّر مفهوم الشرق ودلالته:

وهكذا، تلبَّسَ التهديد الإسلامي شكلاً تركيًّا في عقول الأوروبيين، فالمسلمون جميعهم أتراك وإن تخللهم خليط أو مزيج قليل من أعراق أخرى كالعرب والفرس والبربر. وفيما بارح العرب المسرح كتهديد عسكري إلى أدوار خلفيَّة أقل شأناً، فإن التصدي للإسلام كدين هرطقة، مضى في طريقه. وما انفكت الكتب تؤلَّف، والحطُّ من قدر النبي نقطةُ البدء فيها والمعاد. ولنذكر اثنين فقط في هذا الاتجاه؛ الأول كتاب «محمد المنتحل» لِـ«وليم بيدويل»، الذي انصرف -كما أظهرتْ ترجمته عام 1615- إلى توضيح الطبيعة الزائفة للإسلام. والثاني كتاب ظهر عام 1697، يفصحُ عنوانه عن ضغينة تحكمُها الفظاظة

تجاه النبي محمد[1]، إذ اجترَّ هنري بريدو في كتابه المعنون بـ «الطبيعة الخالصة للانتحال كما تجلَّتْ في حياة محمد» تلك الافتراءات المعهودة، وإن زعم بأنه لم يشأ أن يصبغ هذه الشخصيَّة بأقبح الألوان.

وفي الوقت ذاته ظهر في فرنسا عام 1697 عمل ضخم غطّى مساحة أكبر من الشرق؛ هو مكتبة الشرق لـ «بارتملي ديربيلو» الذي يقول بصدده سعيد: لقد مكّن هذا العمل أوروبا من الإحاطة بالشرق وشرقنته[2]. وما قصد إليه سعيد أنَّه جمع لأوَّل مرَّة مادَّة هائلة من الحقائق عن الشرق، ليضعها -إن جاز التعبير- في حوزة الأوروبيين. وهكذا فقد ساد الاعتقاد بأنَّ أي أمر يستأهل المعرفة عن الشرق كائن بين دفتي ذلك العمل الواحد.

وما كاد ينصرمُ ذلك القرن حتى كان مصطلح الشرق قدْ تشكّل. إذ لم يكن «مكتبة الشرق» عملاً حصريّاً عن حياة النبي محمد أو تأريخاً للمسلمين (Saracens). فبمحاولته لتجاوز هذا الإطار لم يعد الشرق محصوراً في تلك البقعة التي عاشَ فيها العرب أو المسلمون، أو ذلك المكان الذي أسسَّ فيه محمد الإسلام. وكما يقول سعيد: لقد غدا الشرق مع هذا الكتاب مكتملاً على وجه أفضل في الوعي الأوروبي. وكان الشرق في طريقه إلى أن يصبح ميداناً لكل الفعاليات والتخيلات الأوروبيَّة. «ولم يُبارح بارتملي تلك الترسيمة التي اختطَّها بيردو في السنة ذاتها، فقد كان ينعت محمداً بالمنتحل، والمُبْتدع، وستمضي سنين عديدة قبل أنْ تجري مقاربة شخص النبي على نحو مغاير».

وحاز الكاتب الذي قَدَّم لـ «المكتبة الشرقيَّة» شيوعاً وتأثيراً شاملاً لم يحزه صاحب العمل نفسه «بارتملي». وكان غالان قد عيَّن -في مقدمته تلك- حدود الشرق، بوصفه ذلك المكان الذي يعيش فيه العرب والمسلمون، حيث تحدثُ الوقائع الأكثر تهويماً ورومانتيكيَّة. وبذا يكون غالان قدْ أضاف إلى الصورة السائدة عن الشرق الأوسط بوصفه مسقط النبوءة الزائفة، وموطن المحاربين المتشوّقين لنشر دينهم البدعي والفتك بالحضارة الأوروبيَّة، بُعداً آخر. يتمثل في سحر الشرق الغرائبي، وَتحرُّقه الرومانتيكي، والحريم،

1-P.M. Holt, «Prideaux, Ockley and Sale' in Studies in the history of the Near East, (London, 1973), p. 54.

2-E.Said, Orientalsim (London, 1995), p. 65.

والحمَّام التركي، والخصيان، وبتلك العينين اللتين تأتلقان عبر النقاب بشبق صريح متأصل في البيئة الإسلاميَّة. وقد أصدرَ غالان في الفترة الواقعة بين عام 1704 و 1717 أول ترجمة بلغة أوروبيَّة لكتاب «ألف ليلة وليلة». وفي الوقت الذي كان يُشدِّدُ فيها غالان -عبر تقديمه للمكتبة الشرقية- على البعد النفعي في دراسة الشرق، فإنه يبسطُ في معرض تقديمه لـ «ألف ليلة وليلة»، مقاربة مختلفة. وكانت مصادر قصص هذا الكتاب هندية وفارسيَّة وعربيَّة المنشأ. وقد كُتب لها البقاء عبر تداولها كمادة للتسلية، حيث كان الحكواتي يضطلع بسردها على العامة الذين وقعتْ من نفوسهم موقعاً حسناً، مما جعلها تلعبُ دوراً فاعلاً في المجتمع، في الوقت الذي لم يولها الكتاب الكلاسيكيّون اكتراثاً حقيقياً لانتمائها إلى الأدب الشعبي. (وكان مسرح الظلال يمثّل شكلاً آخر من أشكال الترويج والتسلية الذي يؤديه الممثلون الجوَّالون، وقد كان ذلك مباشراً بخصوصيته وانكشافه. وكانت الإشارات الجنسيَّة فيه صريحة إلى حد بعيد). وقد جمعت قصص «ألف ليلة وليلة» من مصادر عدَّة، لكنها وضعت ضمن إطار واحد، حيث تروي الأميرة شهرزاد في كل ليلة قصَّة للملك. وكان لغالان ملكة مكنته من صوغ هذه الحكايات على نحو يوائمُ الذائقة الأوروبيَّة. وأمسَتْ «ألف ليلة وليلة» مُذّ ذاك رائجة الصيت عبر أشكال شتَّى.

وعلى الرغم من أن هذه الحكايات لا تصوِّر «الشرق» الحقيقي -ولم يكن يُراد لها ذلك- فقد شكّل الكثير من الناس عبرها تصوراتهم عن الشرق. وإذا ما زعم غالان الاحتشام حين عزف عن ذكر التفاصيل الجنسيَّة التي غصَّت بها الترجمات اللاحقة («كترجمة ريتشارد بيرتون مثلاً»)، فقَد كرَّس الأحكام المسبقة لدى القراء عبر ذكر الدسائس المتلاحقة في البلاط والجناح الخاص بالحريم، لتبدو بذلك الصورة العنفية والحسيَّة للمجتمع المسلم. ومن اللافت للانتباه، بل المفارق بصورة ما أنَّ نصوص «ألف ليلة وليلة» صيغتْ على نحو يوائم الذائقة الأوروبيَّة، في حين أنها نصّ شرقي بصورة لا مراء فيها، وأنه -كما ستظهر ذلك ترجمة بيرتون- حسيٌّ بصورة بيِّنة. وعلى الرغم من أنَّ هذا النص يكرِّس التصورات الأوروبيَّة المبتناة حول إباحيَّة المسلم، إلا أن هذه التصوراتْ لم تكن تلفيقاً كاملاً من جهة الغرب، بل ثمَّة تواطيء بين الشرق والغرب روَّج لهذه الصورة المتخيَّلة. ولربما كان ذلك

أقل إجحافاً لو بقي في حدود العبث، على شاكلة عالمي ريمسكي كورزاكوف أو والت ديزني. لكنَّ «هذه الأفكار» جاءت تطويراً لذلك الاعتقاد الضار بأن الشرق عنيف بكيفيَّة متأصلة، ومتخِّلف، ومنفلت إلى درجة تستدعي استعماره والسيطرة عليه معرفياً في مرحلة أولى، ليصار إلى احتلاله ماديَّاً فيما بعد.

في حين يختصُّ هذا الكتاب بالحديث عن العلاقات التي جمعت العرب والفرنسيين والبريطانيين، فإنه من الصعب عزل تلك التصورات التي سادتْ عن الشرق الآخر، لهذا فقد عرَّجنا إلى الحديث عن الأتراك، كما أن المفاهيم التي انبنت عن الفرس تستدعي الإشارة لاتصالها الوثيق بالموضوع. ومن ذلك ما دونه غادرين من رحلات قام بها إلى بلاد الفرس. وقد صدر كتابه «يوميَّات رحلة» أول ما صدر في انجلترا عام 1686م حيث كان يعيش كمنفي بروتستانتي وكان كتابه هاماً في حد ذاته، ومؤثراً بما مثَّلَهُ من مهاد لمونتسيكو وروسو وغيرهما. كما اعتبر عملاً صادقاً وشاملاً. غير أنه لم يربُ عن كونه صنيعة تلك الحقبة الذي ظهر فيها، إذ إنه ساعد على تعزيز الأحكام المسبقة والتصورات الخاطئة. فقدْ عرف غالان غاردين وتأثَّر به.

ولم يكن الأمر غيريَّاً لدى غاردين، حيث نسج على منوال التصورات ذاتها التي ألصقَتْ صفتي الإباحيَّة والوحشيَّة بالإنسان الشرقي، مردداً الحكايات نفسها عن وحشيَّة الشرقي الذي يُسخِّر المرأة لنزواته. وعلاوة على ذلك، فإنه أكدَّ أن هذا اللون من المعاملة جديرٌ بالمرأة الشرقيَّة. واصفاً إياها بأنها المرأة الأكثر شريَّة على وجه المعمورة، وأنها متكبرة، ومترفة، وخائنة، ومخاتلة، وفظة، وفاجرة[1]. ولقد كان غاردين من طليعة الكتاب الذين أنتجوا مادة مُبْتذلة ومتهاوية إلى درجة قصوى في وصف الحريم، مساهماً -ربما- في تفعيل افتتان الأوروبيين المتأخرين بتلك المؤسسة. وقد كان مسؤولاً أيضاً في إطالة أمد الأساطير السائدة في الغرب عن تفعيل المناخ للرغبات الجنسيَّة وكتب يقول: «تخضع نساء فارس إلى شكل من الحراسة عزَّ نظيره على وجه الأرض. وإني لا عزو السبب إلى شبقيَّة تأتي كنتيجة طبيعيَّة لمناخ فارس الحار من جهة، ومن جهة ثانية إلى دين المنطقة الذي

1-R. Kabbani, Europe's myths of Orient (London, 1986), p. 26.

يبيحُ للمرء أن يتمتَّع بما ملكت يمينه من النساء شريطة أن لا يكنَّ مرتبطات مع شخص آخر. والمناخ حار وجاف بصفة عامة إلى درجة تجعلُ المرء يشعر بجيشان العاطفة تجاه الجنس الآخر الذي يكون بدوره أكثر استجابة. لهذا فإن العاطفة لدى النساء عنيفة إلى درجة قصوى، والغيرة شديدة بصورة لا يدانيها ما هو عليه الحال في البلدان المجاورة... وإني لأرى أن أصل الأخلاق والعادات لدى الشرقيين تكمنُ في الحالة التي تميِّزُ مناخهم»[1].

لقد كان لـ «غاردين»، الرحالة، دوراً محوريًّاً في التصورات التي سادتْ حول جنسيَّة الشرق. إذ إنه نقل تلك التصورات إلى أولئك الناس في أوروبا ممن لا يرغبون في قضاء الأشهر في الشرق. حيث استثمرها بعضهم في إعداد الأطروحات الفلسفيَّة. ولقد أضيفت هذه الأساطيرُ المستحدثة التي شهدها القرن الثامن عشر إلى تلك الأفكار التقليديَّة المبكرة. ولم تتوارَ هذه الأخيرة وإنما جاءت متممّة لما جاء بعدها من الأفكار التي أخذت شكلاً علمانيًّاً، فنظرت إلى الإسلام كشيء غرائبي بعد أن كانت النظرة الهجوميَّة القديمة تصمه بالإباحيَّة. بل غدَتْ هذه الأخيرة ذات بعد إيجابي جذّاب من منظور الجمهور المتنور والعلماني. وحازتْ الغرائبيَّة بذاتها رواجاً كبيراً بما تمثله من رافد للأفكار الجديدة. وكان مونتسيكو بصفة خاصة واحداً من الأشخاص الذي استأثرتْ بهم هذه الأفكار، تحدوه في ذلك أغراض شخصيَّة محضة. ففي عمله «رسائل فارسية» 1721) وعمله الأكثر جديَّة «روح القوانين»، وظّفت الشخصيات والثيمات الشرقيَّة في سبيل توجيه النقد للمجتمع الأوروبي المعاصر واستبصار خصائص الثقافة الشرق أوسطيَّة. وقد انتقد في كتابه الأوَّل الغباء السِّياسي والاجتماعي والأدبي الذي ألقى بظلاله على تلك الحقبة. وجاء ذلك في صورة مراسلات بين شخصيتين راقيتين من بلاد فارس كانتا تجوبان أوروبا. وهكذا فقدْ عبَّر مونتسيكيو عبر شخصياته الغرائبيَّة عن أفكار كانت محظورة على الإنسان الأوروبي. (حتى إنَّ كتابه مُنع عقب صدوره بسنوات قليلة بأثر من قرار وزاري)، ومثَّل هذا الكتاب منحى مونتسيكو الأول تجاه الفلسفة[2]؛ وهو عبارة عن حكاية فلسفيَّة احتلَّ فيها الجدل

1-J. Chardin, Voyages du Chevalier Chardit eu perse, et autres Lieux de L' Orient, new ed (4 vols, A mesterdam, 1735), Vol. iii, p. 384.

2–لقد طالب فلاسفة ذلك العهد بحريَّة التفكير والاعتقاد وأخضعوا المؤسسات والمسلكيات للمساءلة.

حول الجنس موضعاً بؤريّاً كشأن العديد من أعمال الفلاسفة والرحالة الذين استثمروا الشرق بغرض الحديث عن الانفتاح الجنسي. وانكبَّ اهتمام هؤلاء بصفة خاصّة على الحريم وتعدد الزوجات، لينهض الجنس مجازاً يعبِّرُ عن الاختلاف الجغرافي والثقافي»[1]. إذْ نُظِر إلى الشرق الأوسط كمكان متحررّ جنسيّاً، ونتيجةً، فهو مختلفٌ عن العرف الأوروبي.

وقدْ طوَّر مونتسيكيو ثيمتين حول الشرق في عمله «روح القوانين»[2]. وفيما كان العمل في مجمله يتحدَّثُ عن أشكال الحكم، والشؤون العسكريَّة، والضرائب، فقدْ تحدَّث القسم الثالث عن السلوكات والعادات وتأثرهما بالظروف المناخيَّة. حيث ألمح في البدء «كسلفه غادوين» إلى ذلك الاعتقاد الذي يقول أنَّ المرأة الشرقيَّة طائشة بطبيعتها، ولذا فهي خطيرة على الرجل ومن المستحسن عزلها في الحريم. غير أنَّ مونتسيكو اكتفى بذكر ذلك دون أن يقول بأنَّ معاملة كتلك ناجعةٌ بصورة مساوية للمرأة الأوروبيَّة. كما زَعَمَ مونتسيكيو تالياً بأنَّ المناخ الشرقي الحار (وكذلك الحمامات الساخنة) تحفِّزَ شبقيَّة المرأة الشرقيَّة. ولقد صيغت هذه الآراء بتقصُّد على نحو يعمل على دغدغة مشاعر القارئ الغربي. فيتسائل الرجال والدهشة تأخذ بمخيلتهم إذا ما كان ذلك حقيقياً أم لا، وتتنفس النساء الصعداء لأن مناخ فرنسا يتّسم بالاعتدال. وهكذا فقد أسهم مونتسيكو في الترويج للأفكار التي أخذتْ بشكل ما بداهة. وفي عددٍ من أعماله التي اشتملت على مسرحياته أيضاً مثل «محمد و «الزير» و «سوليم» و «كانديد» و «صادق» و «مقالة في الأخلاق» استثمر فولتير شخصية النبي محمد والثيمات الإسلاميَّة ليصبَّ جام غضبه على النفاق الجنسي والديني، دون أن يخرج من إطار الآراء التي شاعَتْ في القرون الوسطى حول الإسلام فلم يعدُ محمد -بحسب ما يرتئيه- عن كونه شخصاً منتحلاً ومتعصّباً فضلاً عن المناقص العتيدة التي كانت تُلصق به. وفي واحدة من كوميدياه المسماة «الأصول» يردِّدُ تركيُّ الأفكار ذاتها حول الجنس في فرنسا والشرق:

1-Billie Melman, Women's Orient: English women and the middle east (London, 1992), p. 70.

2-لقد وصف بأنه أعظم كتاب فرنسي في القرن الثامن عشر.

الشرق كُلُّه دير فسيح
رهن إشارة المسلم مئة امرأة فاتنهْ
لا كما في فرنسا
فالمرأة، لا قانون يلجمها
عشرين عشيقاً تتَخذُ... في آنْ
آه ! يا لها من مفارقة ! يا للاختلاف.

الليدي ماري ورتلي مونتاجو:

كان ثمَّة نموذج أدبي آخر احتلَّ حيزاً رئيساً بين ذلك الركام من الأعمال التي شكلتْ هذه الصورة عن الإسلام في أوروبا. وقد كانت شخصيَّةُ الكاتبة «الليدي مونتاغو»؛ حاضرة بكثافة في هذا العمل، فضلاً عما تميزت به من جسارة الوصف لتلك الرحلة التي قامتْ بها إلى الشرق الأوسط. وقدْ تعاصرت الليدي مونتاغو مع فولتير الذي اطّلع على رسائلها وحازت إعجابه.

وكانت الليدي مونتاغو (1689–1762) زوجة لـ «إدوار دورتلي مونتاغو»؛ السفير البريطاني في إسطنبول. وقد كتبت سلسلةً من الرسائل الشائقة في تلك الفترة (1716–1718) التي رافقتْ فيها زوجها إلى تركيا، متخذة من المجتمع العثماني مادة لتلك الرسائل التي بعثت بها إلى أصدقائها. وقد صدرت أول ما صدرتْ في لندن عام 1763 بعد وفاتها. وتركت غفلاً من الاسم وإن مهرت باللقب «ليدي» (إذْ كانت بنتاً لدوق). ولربما كانت أول سيدة رحالة حديثة، بل ربما صنفت رسائلها كأول رواية علمانيَّة عن المكان الذي لبثت فيه حيناً من الزمن. وأمستْ «الرسائل» في مصاف المراجع، وسلطة لا يمكن تجاوزها لمعرفة الشرق[1]. فضلاً عما كانت تمثله من مصدر وحي للرحالة المتأخرين.

وكانت الرسائل ترسمُ بصورة مسهبة فاتنة حياة الحريم، والحمام التركي، والبلاط الملكي معرِّجة بين حين وآخر على مشاهد من الحياة اليوميَّة. حيث اعتادت مونتاغو أنْ تطَّوف حرةً بلباسها التركي في الشوارع والأسواق وأنحاء أخرى من إسطنبول.

1-Melman, Women's Orients, p. 2.

وقد مثَّلَتْ في مواقفها شخصيَّة القرن الثامن عشر، حيث غدا الانفتاح والتحرر الجنسي مألوفاً في محيط تلك الطبقة التي كانت تنتمي إليها، ولم يضيِّق على هذه المواقف الجنسيَّة المنفتحة نسبيًّا إلا لاحقاً مع بزوغ العهد الفيكتوري الذي حكم عليها بالخطأ الذي تجب مجابهته. غير أنَّ كتابة الليدي ماري مونتاغو حققَّت أثراً واهتماماً مُضاعفين فيما تلا ذلك بنحو قرن. إذْ حازتْ أوصافها للحمام والحريم شهرة وشيوعاً كبيرين، كما استثمرت على نحو واسع من جانب الرسَّامين الفيكتوريين. وبينما كانت الطبعةُ التي صدرت من الرسائل عام 1838 محررةً من جانب جـ.أ. يوحنا مناسبة للحديث الطويل والمتبجِّح عن الأخلاق. فقد جلبَتْ -في عصرها- احتفاءً بالحريَّة والمساواة الأخلاقيَّة، ولاسيما تلك المتعلقة بالمرأة.

وتشيرُ الليدي مونتاغو في معرض حديثها عن المرأة الشرقيَّة، قائلةً: «فيما يخصُّ أخلاقياتها أستطيع القول... إن النساء التركيَّاتْ لا يتحرَّجن من اقتراف الذنوب لكونهن غير مسيحيَّاتْ. ومن السهل على المرء أن يلحظَ ما يمتلكن من حريَّة تفوق في واقع الأمر ما لدينا؛ نحن الغربيات»[1]. ثم تصف النقاب الثقيل الذي ترتديه المرأة التركيَّة وتخوض خلفه المغامرات الخارجيَّة. إذ إنه يواريها بصورة «تمنحها الحريَّة الكاملة للجري وراء رغباتها دون أن يُكشف أمرها»[2]، مما يمهِّد الطريق إلى كثرة من اللقاءات مع شبان مُتغندرين لا يتعرفون على هويتها في أحوال كثيرة. «ولربما تخيَّل المرء -والحالة هذه- قلة الزوجات المخلصات في ذلك البلد، إذ ليس ثمَّة ما يُخشى من طيش العاشق... وإني لأجدُ المرأة التركيَّة الشخص الأكثر حريَّة في الإمبراطوريَّة»[3].

كما أنَّ الرجال يتمتعون بحريَّة مماثلة -بحسب ما تزعمه الليدي مونتاغو-. وعلى الرغم من إباحة تعدد الزوجات، فإن قليلين يفيدون أنفسهم من ذلك: «إذْ ليس ثمَّة وجود لذلك الرجل الذي يستثمر كامل الحريَّة المتاحة له فيما يخصُّ تعدد الزوجاتْ،

1-Lady Mary Wortley Montagu, Letters from the Levant, ed. J.A.St John (London, 1838, reprinted New York, 1971), p. 127.

2- Ibid.

3-Ibid.

وبالنتيجة فإن امرأة من طبقة راقية لن تعاني من وجود أخريات يشاركنها في زوجها. فحين يكونُ الزوج مُتقلباً «كما يحدثُ عادة، فإنه يحتفظ لنفسه بخليلة في بيت منعزل ويتردد عليها خِفية كُلما أمكنه ذلك، تماماً كما هو الشأن معك[1]... وهكذا كما ترى... فإن أخلاق الكائن البشري لا تختلف بصورة واسعة من عرق إلى آخر كما أراد لنا كتابُ الرحلات أن نعتقد»[2].

وفي محاولة منها لإقناع قُرَّائها بأنَّ الأفكار السائدة في الغرب تجاه الشرق تنطوي على مغالطة وإجحاف، فقد انتقدت الكتاب الذكور لعملهم على إدامة هذا النمط من الأفكار: «لدي رغبة جامحة -بعيداً عمَّا طبعت عليه الأُنثى من شغف في مخالفة الآخرين- في أن أخبرك عما تحويه كتب المؤلفين من زيف كبير... وإنه لمن الجميل أن نلاحظ كيف بالغ أحدهم ومعه جميع كتاب الرحلات في التأسي لحال السيدات التركيات المعزولات، اللواتي ربما امتلكن حريَّة لم تخبرها أي من سيدات العالم، فضلاً عما ينعمن به -دون نساء العالم- من سعادة قارَّة لا يُخالطها الكدر أو الخوف»[3].

على أنَّ الليدي مونتاغو لم تُغْنَ بتأييد المساواة بين الرجال والنساء بل انصرفت لتبرز بصفة عامة الاختلافات بين الرجل والمرأة التركيين من جهة والرجل والمرأة الأوروبيين من جهة ثانية، كما أنها سلطتْ ضوءاً كاشفاً على الحياة المنفصلة التي حكمتْ العلاقة بين الجنسيين في تركيا وكيف أنَّ النقاب لم يفض إلى خضوع المرأة أو وضعها في رتبة دنيا، بل أنه منحها الحريَّة[4]. مهما يكن من أمر، فإن كتاباتها عملتْ -وإن لم تقصد ذلك بالضرورة- على إطالة أمد الآراء التي اتهمت المرأة الشرقيَّة بالطيش الجنسي وبجنوحها المحموم نحو المغامرة الجنسيَّة والمكر[5].

وقدْ وصفت في واحدة من الفقرات مجموعة من الفتيات الراقصات في الحريم، ولم يكنَّ كتلك الفتيات العامات اللواتي ذُكرن من جانب فلوبير ولين وآخرين، بل فتيات

1- الكلام في هذه الموضع موجه للمرسل إليه الغربي.

2- Ibid., p.129.

3- Ibid., pp. 224-5.

4- Melman, Women's Orient, pp. 95, 96.

5- سوف يستخدم ادوارد لين هذه التوصيفات حول مصر في القرن التاسع عشر.

جميلات وعذراوات جَسَّمنَ الرؤية الغربية للجسد الشرقي بتأوداته الذاوية وغير البريئة. «إذ ليس ثمَّة شيء يمكن أن يكونَ أكثر إبداعاً أو مواءمة لإثارة أفكار بعينها. فالنغمات رائقة ! والحركات ذاوية تتخللها وقفات فجائية بعينين مطرقتين ! ثم ما تلبث الراقصة أن تنتصب بعد أن تميل إلى الخلف في نصف انكفاءة... بصورة بارعة تجعلني متيقنة من أن أكثر السيدات بروداً وصلابة لن تنظر إليهنَّ إلا ودار بخلدها أمرٌ لا يجمل الحديث عنه[1] ولقد انغرس هذا التصور عن الرقص الشرقي في الوعي الأوروبي إبان القرن التاسع عشر مما ساقَ عدداً غير قليل من الغربيين المتطفلين إلى الشرق الأوسط لاهثين وراء المتع المحرَّمة.

كان الكاتب الذي عرف بهجائه للآخرين ألكسندر بوب (1688–1744) واحداً ممن عاصروا الليدي ماري ووجهوا إليها أكثر الانتقادات شهرة. وقد جمعت بين الاثنين علاقة غراميَّة، قال البعض بأنها لم تتعدَّ حدود الرسائل. فيما تزعم الليدي مونتاغو بأنه كان يتودد إليها، وكانت من جهتها تنفلتُ في نوبة ضحك هستيريَّة على الرغم من محاولتها الجاهدة في أن تبدو جديَّة ورزينة. وقدْ باتتْ مُذاك الحين عدُوه الدود». فأطلق بحقها إهاناتُ سافرة لا تغتفر، مما أثار لديها رغبة في الانتقـام[2].

وكانتْ مراسلاتهما متأججة، فقدْ تهكَّم بقسوة على رحلتها إلى تركيا؛ وعلى مواقفها التي شكلتها تجاه ذلك المجتمع. وأسهم عبر مماحكاته مع الليدي مونتاغو في تعزيز الأفكار التي حملها الأوروبيون عن الشرق. فقد كتب لها على نحو بذيء يصفُ رحلتها بقوله: «ولسوف تحطُّ رحالها في أرض الغيرة، حيث لا تتحدث النساء المتضجرات إلا مع الخصيان.» ويمضي في أسلوبه التهكمي قائلاً: «لقد بارحت الأرض التي ينعتُ أهلها الزنى بالخطيئة إلى أرض الزنى المباح». وقد كان متشوِّقاً ليسمع عن مغامراتها وكيف بحسب ما خاطبها أمضت ليلتها الأولى في إسطنبول، ورأت في منامها النعيم المحمدي لتستفيق نشوانةً دون روح. حيث يُجرُّ الجسد الجميل في تلك اللحظة المباركة ليمارس بحريَّة مطلقة كل أشكال الفتنة التي خُلق من أجلها؛ وكما يُشير نورمان دانييل: «فلقد

1- Montagu, Letters, p. 163.

2- Ibid., Introduction, p. IX, quoting Lord Wharncliffe

باتَتْ هذه المادة الغزليَّة الساقطة، التي تمثل ميولاً نحو الأساليب الغرائبيَّة والنزوعات الجنسَّية، ممهورة بسمة لذائذيَّة بعد أن كانتْ محطَّ إدانة رجال الدين»[1].

ويليام بيكفورد:

تناول بيكفورد (1760–1844) الموضوعة الشرقيَّة عبر روايته تاريخ الخليفة الواثق، وقد أضفى عليها نكهة لذائذيَّة، وكان بيكفورد شخصاً موسراً وذا طباع غريبة، وأديباً جامعاً للكتابات الأدبيَّة وداعماً لها، وعضواً في البرلمان، وقد تأتت شهرته من عمله الرومانسي الاستشراقي «الواثق» الذي ظهر لأول مرّة في فرنسا عام 1782م. وكان عملاً هاماً استثمر فيه البيئة الشرقيَّة بكل ما فيها من «غرائبيَّة»، عبر تناوله لشخصيَّة الخليفة العربي الواثق 842/7م، حفيدُ هارون الرشيد، فقد كان مشتهراً بشراهته ومجونه، ومولعاً بالنساء وأطايب الطعام. وكان يراودُ نور النهار، ابنة الأمير فخر الدين؛ الرجل الذي يتصف بالتقوى والورع الشديد. بيد أنَّ حبكة العمل لا تختلف كثيراً عن إحدى حكايات ألف ليلة وليلة. وقدْ عرض بيكفورد روايته بإسهاب وفق إطار رومانسي شرقي، ناهلاً من منابع عدّة، تراوحتْ بين المصادر الشرقية وآثار الرحالة. وقدْ اعتبر مؤرخو الأدب الرواية نقطة تتعيّن عندها أسلوبيَّة جديدة في الحقل الأدبي، فهي تجعل من الشرق مراحاً للتجربة الشخصيَّة، طارحةً من اهتمامها المهمَّة التي اضطلع بها مونتسيكو بمقاربة الشرق من زاوية موضوعيَّة ومحايدة. فغدا الشرق بالنسبة لبيكفورد – بحسب ما يقوله محمد شرف الدين– مسْرحاً للتجربة، وبصورة أكيدة– للمتعة والاستيهام الشخصي المكثَّف. وهكذا تكون رواية «الواثق» جزءاً من عالمه الداخلي، وإبرازاً للحياة السفليَّة غير الأخلاقيّة إلى العلن. كما

1- N. Danil, Islam, Europe, and Empire (Edinburgh, 19661, p. 20).

لا تحتوي النسخة الفيكتوريَّة من رسائل الليدي مونتاغو على هذه التوصيفات «البذيئة»، وقد أدان المحررُ «الخلوق» أسلوب إلكسندر بوب بكلمات قليلة: «... لسوف يشعرُ القارئ كم كان إلكسندر بوب دنيئاً في الأسلوب الذي انتهجه في رسائله إلى الليدي مونتاغو. إذ إننا نلحظ فيها إعجاباً زائفاً بالنفس، وغلواً في التعبير، وشواهد على عاطفة كان أضعف من أن يخمدها وأجبن من أن يعترف بها. وقد جعل هذا الحال رسائله شديدة الغثاثة... وعليه فإنَّ «بوب»، لم يخلف وراءه ما يدعو إلى تزكيته للأجيال القادمة.

(.Montagu, Letters, p. 25. f.n.14)

أطلقت العنان للمرة الأولى لما يمكن أن يوصف بالذات المتمردة»[1].

وفيما سبق توصيف دقيق. فقد استثمر بيكفورد الشرق كملاذ يفرُّ إليه من هويته «ولربما تكون كتابته للرواية باللغة الفرنسيَّة في أول الأمر مسألة دالة في هذا الاتجاه». وقد كانت الرواية بما تنضح به من مجون انعكاساً مرآوياً لعلاقة بيكفورد الداعرة بقريبة زوجته لويزا. فلمْ يَعُدْ اهتمامه بالشرق عن كونه محاولة للفرار من القيد والعرف الصارمين. فلقدْ ضاق بالبيئة الأوروبيَّة وتجلَّى له الشرق -كما يقول- مكاناً يستحق كل الإعجاب الذي أوليته لذلك الركن من هذا الكوكب»[2]. وإنَّ سكونيَّة الإنجليزي وقرصات البرد هما كفني الوضيع. إذْ ليس بمكنتي أن أطيق اللامبالاة القارَّة التي يتصف بها أبناء جلدتي[3]. وإن مخيلتي لتسافر إلى أصقاع أخرى سعياً وراء المتع التي أقفرتْ منها بلادنا[4].

وإذا كان بيكفورد هو من أرسى أركان هذا الاتجاه الأدبي الذي احتذاه الآخرون على غرار بايرون، فإن انهمامه بالشرق لم يتعد استثماره له كملاذ متخيَّل يؤوب إليه من القمع الجنسي؛ إذ إنه لم يمض في انشغافه حداً بعيداً يحثُّه على زيارة الشرق أو الإقامة فيه إلى حين، كشأن العديد من الأفراد الذين سنأتي على ذكرهم تالياً. بيد أنَّ عمل بيكفورد أشرع الباب أمام القارئ الأوروبي ليختلس النظر إلى الحياة الشرقية في محاولة لإشباع استيهامه الجنسي. وكما اعترف بيكفورد نفسه فإنه لم يكن مأخوذاً بالشرقيين أنفسهم بل بأوطانهم كبيئة يستطيع أن يسقط عليها استيهاماته الجنسيَّة. وقد مثَّل عمل بيكفورد سبقاً في هذا النمط من الأدب الإنجليزي وحازَ منزلة بوصفه واحداً «من أجمل نتاجات المخيلة الغزيرة». وسوف ينهضُ أنموذجاً تنسجُ على منواله الكتابات الرومانتيكيَّة اللاحقة، أو باعثاً لزيارة الشرق سعياً وراء استيهامات مماثلة. وهكذا فقد كرَّسَ بيكفورد الصورة الإيروسيَّة والمتحرِّرة للشرق الأوسط.

وقد جرتْ تطورات مشابهة في الحقل الموسيقي. وكان الفرنسي جين فيلبي روميو (1683—1764) من أوائل الملحنين الذين أنتجوا الأوبرات، مستثمراً شخصيَّة التركي ذي

1- M. Sharafuddin, Islam and Romantic Orientalism (London, 1994), p. xxxii.

2-J.W. Oliver, The Life of William Beckford (London, 1932, p. 23).

3- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 32.

4- Oliver, Life of Beckford, p. 66.

العاطفة الجنسيَّة الجامحة في سياق رومانسي. فألَّف عام 1735 عمله «البدائيون»، الذي يحكي عن حُب تركي عثماني لفتاة أوروبيَّة. أما هايدن، وموتسارت وغلوك فقد ألفوا في الموسيقى التركيَّة عالماً من النغمات والأصوات الجديدة التي لم تكن مقبولة في الأشكال الأوروبيَّة الكلاسيكيَّة السائدة. وأتاح لهم هذا النمط الحريَّة في محاكاة الأسلوب التركي على نحو تهكمي يجسِّدُ التصور الأوروبي المرتبط بالتكهن حول الكيفيَّة التي يمكن أن يعبِّرُ فيها الإنسان المتوحش والداعر. ومن الممكن أن تحمل الموضوعة التركيَّة أيضاً رسالة سياسيَّة. إذ نظر سكان الإمبراطوريَّة الأستراليَّة الهنغاريَّة في القرن الثامن عشر إلى الأتراك العثمانيين بوصفهم خطراً ماثلاً، فقد كانت حدودهم متاخمة لهم ولـمَّا يزل آخر حصار تركي لـ «فينا»، عام 1683، حاضراً في الأذهان لحداثة عهده. وكانَ الإمبراطور جوزيف (1741–1790) الذي كان متأثراً كثيراً بالفلاسفة وبفولتير متحمساً لتذكير شعبه بالخطر التركي وفي التأكيد على ماهيَّة الأتراك بوصفهم كائنات خطرة ووحشيَّة فضلاً عما يتصفون به من مجون. وكان موتسارتْ في غمرة إعداد عمل موسيقي يُبْقي في الأذهان هذا الاستشعار في الخطر، إذْ أرادَ الإمبراطور جوزيف أنْ يتزامن الأداء الأوَّل لـ «اختطاف في السراي» مع زيارة الأمير بول «قيصر روسيا لاحقاً» (1754–1801) الذي كان يزمع القيام بها إلى فينا ليتباحثْ بشأن مستقبل الإمبراطوريَّة العثمانيَّة بيد أنَّ موتسارت على غير المأمول لم يتمكن من إنجاز الأوبرا في الوقت المحدَّدْ، فاستبدل عمله بأوبرا غلاك المسماة «افيجيني في توري».

وقد مُثِّلتْ «اختطاف في السراي» فيما تلا ذلك بوقت ليس بالطويل. وكانت تصوِّر أحدُ الباشوات الأتراك بمجونه وفظاظته يأمر، تحت وطأة التهديد بالتعذيب، إحدى أجمل أسيراته الأوروبيَّات بأن تخضع لرغباته. لكنَّها تأبى وتتهيأ لاستقبال العذاب والموت على أن تفقدَ شرَفها (بما يمثل اجتراراً لذات النَّغمة التي تظهر الافتراق بين الشرق الشَّبِقْ الجامح والغرب المتمسِّك بالقيم). غير أن عثمان؛ التركي الشريف (غيرْ الخطر لكونه خصيَّاً)، يأتي ويخلِّصها. وعليه فإنَّ أوبرا موتسارت لتمثِّل المثال الأكثر شهرة حول مؤسسة الحريم والتركي الشبق. عدا أنَّها تتفرَّد بما يصاحبها من موسيقى راقية.

الفصل الثاني

الشرق الأوسط في الوعي الأوروبي

نابليون ومصر:

حتى نهاية القرن الثامن عشر جرتْ بين أوروبا والشرق الأوسط صراعات شتَّى، أخذت في بعضها صور الحرب والاحتلال والحصار، وانتهت في صورها الأخرى بالتقهقر والانسحاب. وقدْ انخرطت مجموعات متباينة من المقاتلين في غمار هذه الصراعات على مرِّ الحقب المختلفة. ومثَّلَتْ الحروب الصليبيَّة محاولة أوروبا الأطول عهداً لاستعمار منطقة بعينها من الشرق الأوسط. ثم تراجعت أوروبا المندحرة لعدة قرون لتستأنف نشاطها مع تصاعد المطامح الإمبريالية لدى كل من بريطانيا وفرنسا اللتين أدارتا بوصلتهما من جديد تجاه العالم العربي «وأن تجسَّد هذا الطموح أول ما تجسَّد عبر حماسة رجل بعينه». وفي تلك الأثناء كانت بريطانيا منهمكة في صراعاتها مع فرنسا على أرض الهند إلى أن وضعت حداً لطموحات الأخيرة في حصار «بونديشري» عام 1761م. وبقيت كراهية الفرنسيين للتوسع البريطاني تضطرم في داخلهم، إلى أن انطلقت بمبادأة من نابليون -بونابارت- في محاولة إحداث توازن بين المعسكرين. إذْ أشار زميل نابليون؛ الرحالة الفرنسي قسطنطين فرنسيس فولني (1757–1820)، في كتابه «رحلة إلى سوريا ومصر» إلى المزايا التي تجنيها فرنسا عبر احتلالها لمصر «وربما لسوريا». حيث تعملُ -هذه الخطوة- على إحياء الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، وتجابه في الوقت ذاته النفوذ البريطاني. كما رأى نابليون في غزو مصر وسيلة لإضعاف شوكة بريطانيا «فقد كانت بريطانيا وفرنسا تخوضان حرباً مستمرة في أوروبا»، وتحدياً لوجودها في الهند من جهة ثانية. فضلاً عن أن بريطانيا -وفقاً لاعتقاد نابليون- لن تعارض احتلال فرنسا لمصر ولاسيما، أنها ستكون مهددة بالغزو الفرنسي في عقر دارها. وقدْ جاء في معرض ما ذكره تاليران لمجلس المدراء الذي حكم بعد ذلك قوله: إن احتلالنا لمصر يمنحنا إمكانية إضافية تتمثل في طرد الإنجليز من الهند بإرسالنا إلى هناك

خمسة عشر ألفاً من الجنود عبر السويس[1].

وانطلق نابليون تجاه مصر على رأس قوته العسكريَّة، مصطحباً معه كتاب «فولني» كدليل[2]. وقد مثَّل نزوله الإسكندريَّة عام 1798 أول غزو أوروبي لقلب العالم الإسلامي منذ الحملات الصليبيَّة. وترك هذا الاحتلال أثره الباقي على الرغم من أنه لم يعمِّر طويلاً «فقد أُقصي من جانب بريطانيا والإمبراطوريَّة العثمانية». كما أنَّه عيَّن النقطة التي ابتدأت عندها حقبة الهيمنة الأنجلو فرنسيَّة للشرق الأوسط «ممتدة على مساحة قرن ونصف». فضلاً عن أنها أطلقت العنان للتجربة الأوروبيّة الحديثة في العالم العربي. وليس من الأكيد أن هذا الاحتلال قد أحدث قطيعة صريحة بين القيم الموروثة والقيم الحديثة في المجتمع المحلي ذاته «فلطالما نُظر إلى هذا الغزو بوصفه علامة على نشوء الشرق الأوسط الحديث». غير أنه مهَّد السبيل أمام المصريين بصفة خاصَّة في خوض غمار التجربة الأولى للاحتكاك بالجنود الأوروبيين وتعرُّف سلوكهم وأخلاقياتهم فضلاً عن اختبار السيطرة الأوروبيَّة. ولن يكون بمقدور العرب مذ تلك الحادثة الإفلات من التأثير الكاسح لأوروبا الذي امتدت آثاره على مساحة قرنين لاحقين. كما أظهرت الحملة الفرنسية إمكانية الاستعمار الأوروبي للمنطقة، وفي احتلال فرنسا للجزائر بعد ثلاثين سنه من تاريخ الحملة ما يقوم دليلاً واضحاً على ذلك.

ولقد أحضر الفرنسيون، بقيادة نابليون، ما ورثوه من أفكار أوروبيَّة عن الإسلام والعرب وأسهموا في تكريسها. وكان نابليون قد قرأ – إضافة إلى فولني –فولتير وأعجب به. واعتنق أفكاراً حول تعدد الزوجات والإسلام الذي يبدو أنه أعجب به كدين زاعماً بأنه يكنُّ مشاعر التبجيل لمحمد والقرآن. وقد قيل أنه لم يمنعه من الإسلام غير اشتراطات الختان وتحريم المسكرات. وكان فريق العلماء الذي اصطحبه نابليون معه قد أنجز عمله الضخم؛ وصف مصر، الذي جاء في عدة أجزاء جامعاً بين دفتيه كل ما دوِّن من معارف حول مصر القديمة والحديثة. فيما رأى إدوارد سعيد في هذا المشروع طريقة لامتلاك مصر

1- Quoted by P. Mansfield, A history of the Middle East (London, 1991), p. 43.

2- كما أعجب نابليون بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم كإنسان عبقري ورجل عملي.

في كتاب، ليُصار إلى وضعها في متناول عامَّة القراء في فرنسا، بما يمثِّل وسيلة لسرقة مصر من ذاتها في سبيل الصالح الأوروبي. ولينهض هذا المشروع بوصفه جزءاً من العملية الاستشراقيَّة والاستعماريَّة. فغدا الفرنسيُّ على تماس مع المجتمع المسلم وأصبح من اللازم عليه محاولة تأويله واكتناهه. ولحقتْ بالجيش سلسلةٌ من الكتاب والرحالة الذين دفعهم المثال النابليوني لزيارة مصر.

ولم يكن الاحتلال عمليَّة أحاديَّة الجانب، فقد تفاعل المصريون أيضاً مع الفرنسيين عبر مراقبتهم للقوَّة الأوروبيَّة التي حطَّتْ رحالها على التراب العربي في العصر الحديث. وقد أنتج هذا الاحتكاك جملةً من التصورات التي اصطبغت بالتعسّف والاعتقادات الخاطئة من طرف المسلمين لدى مقاربتهم المجتمع الغربي والعلاقات الجنسيَّة. فلربما يكون من المغالطة أن نبني أحكاماً عن الآخرين أو عن حضارة ما عبر الأفعال التي يمارسها جنودٌ محتَلُّون. وكانَ عبدالرحمن الجبرتي من أوائل المؤرخين الذين دونوا انطباعات المصريين حول أنماط السلوك الأوروبي. فقد عاش في ظل الاحتلال الفرنسي، وحرر العديد من المدونات عن تاريخ تلك الحقبة. مُفصِّلا الحديث حول أفعال الفرنسيين التي حازتْ في بعض صورها على إعجابه الشديد. واستخدم الجبرتي أسلوب المقارنة بين منجزات الفرنسيين وتلك الخاصة بالمجتمع المصري كآليَّة ينفذ عبرها إلى تفسير السهولة التي غزا فيها الفرنسيون بلاده. وكان ناقداً حادًّا لأي سلوك أو تصرف يتنافى مع المواريث والمبادئ الإسلاميَّة. بيد أنه حمل مشاعر التقدير للنظام والعدالة والكفاءة التي ميَّزت الفرنسيين (ولاسيما في ضوء مقارنتهم بحكام المماليك في مصر)[1]، فضلاً عن تفانيهم وانكبابهم على العلم والمعرفة. وكان معنياً بالنظر إلى تصوّرهم عن الأمّة بتشخصاتها المتعددة. كما لاحظ عن كثب السلوك الاجتماعي لدى الفرنسيين، الذي خلَّفت بعض تمظهراته آثاراً صادمة لدى الجبرتي. فقد أثار عجبه موقف الفرنسي إزاء المرأة بوصفه مغايراً بصورة كبيرة للمظاهر الموروثة في المجتمع المسلم، وعمد الجبرتي إلى التنديد بهذا الموقف واسترذاله

1- كان المماليك سليلي جنود عبيد استولوا على السلطة في مصر. وقد استشرى فيهم الفساد وغدوا دون فعالية في العصر الذي عاش فيه الجبرتي. وعلى الرغم من ذلك فقد بقوا يحكمون مصر التي كانت، اسميًا، مقاطعة عثمانيَّة.

بسبب من هذه المغايرة وما يتأتى عنها من صعوبة الفهم.

وقد أدرك الجبرتي مفاهيم المساواة والحريَّة التي تسود الحياة الفرنسيَّة واعتقد أنَّها لا تسْتثني المرأة. يقول: «الشَّخص الرفيع كما الذي يصغره في المرتبة، المبجَّل والوضيع، الرجل والمرأة كلهم سواء. ولربما دفعتهم نزواتهم أو رغائبهم أو استنتاجاتهم العقليَّة إلى خرق هذه القاعدة بين فترة وأخرى. كما أنَّ نساءهم لا يرتدين الحجاب ولا يحتشمن، ولا يأبهن في الكشف عن عريهنَّ... أما الرجال فلا يتورعون عن ممارسة الجنس مع أي امرأة تروق لهم، وكذا الأمر بالنسبة للنساء. وهنَّ لا يتورَّعن عن الذهاب إلى المُزيِّن بغرض إزالة شعر العانة: وإذا شاء أخذ أجراً لقاء هذا)[1].

وفي واحدة من المناسبات شاهد الجبرتي حفل افتتاح لمبنى أقامه الفرنسيون للهو والتسلية، وصاحب ذلك مأدبة وألعاب ناريَّة، وقد تبدَّت هذه البناية للجبرتي مناظرة لكازينو مُخصَّص للدعارة. حيث يقول: «أنشأ الفرنسيون في حي الأزبكيَّة بعض المباني والشقق وبعضاً من الأماكن التي خصصوها لممارسة المتع والعبث وكل أشكال التحلل واللهو. حيث يعاقرون الخمر ويسرفون في الشراب، ويراقصون النساء... ويدخل الأوروبي وغير الأوروبي ليسلم نفسه لعالم المتع بما يحويه من مأكولات ومسكرات وعبث جنسي ولعب الميْسر)[2]. وقد كتب الجبرتي عن هذه الأحداث كما لو أنها تمثِّل -بحسب ما رقى إلى ظنه - سلوك الأوروبيين غير المسلمين بصفة عامَّة. وكان حانقاً بحق على أولئك الذين دنسوا الأماكن المقدسة بما فيها الجامع الأزهر، قائلاً: «لقد جاس هؤلاء البهائم خلال المسجد ممتطين خيولهم» مدنسين ساحته، وهم يحتسون الخمر. فيتلفون المخطوطات ويسفكون دم الطلاب أو يتحرشون بهم وإنهم ليفعلون هذه الفظائع في الأزهر الذي تعصى اللغة عن إبراز مكانته. ذلك لأنهم أعداء الدين، والخصمُ الذي علا وتجبَّر. يا لشبههم بضباع تجوب المكانْ وقد اعترتها سورة غضب»[3].

1- A.R. al-Jabarti, Tarikh muddat al-Fransis bi-Misr, ed. S. Moreh (Leiden, 1975), p.12.

2- Ibid., pp. 88- 9.

3- Ibid., p.75.

الاهتمامات الرومانتيكيّة في الشرق:

ثمّة أمران وضعا مصر على الخريطة الأوروبيّة، تمثّل أولهما في الغزو الفرنسي، وثانيهما الإصدار الذي جاء في أعقابه وهو «وصف مصر». كما غدتْ مصر بسبب من مركزيَّة موقعها وأهميته في المنطقة حلقة الوصل بين القوى الأوروبيّة. وقدْ برزتْ كبلد آثره الرحالة والكتاب والفنانون بقدر ما أضحتْ آثاره القديمة متاحة. وذاع صيتُ القاهرة بوصفها مدينة غرائبيَّة حيث تَسْتحيلُ فيها المتع المحرَّمةُ إلى أمر مباح. وعلاوة، فقد أصبح عبور مصر من الإسكندريَّة إلى السويس أسلوباً في اختصار الطريق التي تصل أوروبا بالشّرق الأقصى. وكان ثمة اقتراح في عهد نابليون لشق قناة إلى السويس.

وهكذا، نمتْ الاهتمامات الرومانتيكيّة الأوروبيّة حول مصر والمنطقة وأخذتْ في الانتشار، فقد خلبت ألباب العديد ممن يعدون في مصاف العظماء أمثال غوته، وبايرون، وكوليردج، وفلوبير، ولامارتين وغوتييه وآخرين غيرهم. وألفى يوهان وولفغانغ فون غوته (1749–1832) نوعاً من الإلهام في الشرق، وإن جاءت وسيلته إليه غير مباشرة، إذ خبره عبر المدونات التي تقصته. وكان غوته قد انجذب إلى أشعار الشرق منذُ صغره. وقرأ لاحقاً ترجمة وليام جونز الإنجليزيَّة للمعلقات، واعتزم ترجمتها. كما قرأ كتاب أوسلنر «حياة محمد»، ومكتبة الشرق لـ «دي هيربلوت»، ومدونات رحلة كل من شاردلين وديللا. وترجم عملي فولتير «تانكر» و «محمد». ونشر غوته قصيدة قصيرة عام 1774 بعنوان «أنشودة محمّد». وهي عبارة عن حواريَّة بين علي بن أبي طالب وابنة النبي فاطمة تصورُ بإعجاب وحب حياة النبي محمد الذي لا تعرف الغواية طريقاً إليه، بما يمثّل اختلافاً صريحاً عما تضمنته الروايات المبكرة حول شخصيّته. وانتوى غوته دمج هذه الأنشودة داخل عمل درامي «حول حياة النبي محمد» لكنه لم يقم بإنجازه.

وجعل غوته من أُغنية ميغنون: «هل تعرف الأرض التي يزهر فيها الليمون؟» فاتحة لروايته الموسومة بـ:«سنوات وليام الأولى»، حيث عبَّر عن توق إنسان الشمال للجنوب الدافيء بعيداً عما ترزح تحته بلاده من محن. ويقوم غوته بوصف منطقة رومانتيكيَّة مُتخيَّلة (في إيطاليا، واليونان، وأمكنة أخرى) حيث يمكن للإنسان أنْ يتحرر من العمل السرمدي

الذي يفرضه هذا العالم. وقد أنتج فيما تلا ذلك ببضع سنين مجموعة غزيرة من القصائد ذات الثيمات الشرقيَّة وهي ما أسماه «الديوان الشرقي الغربي»، الذي استلهم فيه ترجمة جوزف فون هامر لديوان الشاعر الفارسي حافظ. وكانت قصائد غوته متمازجة مع ما طُبعَ عليه من سجايا، إذْ كان قد بلغ الخامسة والستين حين ارتبط بعلاقة غراميَّة مع فتاة تُدعى ماريان فون ويليام، تصغره بعدد غير قليل من السنين، كما كان ضائقاً بالوضع السياسي المتأجج عام 1813م، الذي شهد انتفاضةً وطنيَّة ضدَّ فرنسا. ونأى بنفسه عن كتابة قصائد حرب وطنيَّة (ممَّا مثَّل مدخلاً لانتقاده) وآثر الكتابة حول الرمزيَّة الهادئة للشَّرق. وكتب عام 1820م لصديق له قائلاً: «إنَّ الدين والأساطير والأخلاق الإسلاميَّة لتمنح رحابة لضربٍ من الروح الشاعريَّة التي تتآلف مع عمري. حيث الاستسلام الكامل لإرادة الله المطلقة؛ والبحث المتأني عن فاعليَّة دائبة في هذا العالم الذي لا يني يولِّد ذاته كما دورة الحب، ناشداً العاطفة الوجدانيَّة التي تحوِّم بين عالمين، فتتطهَّر جميع الحقائق وتنحلُّ في بنيَّة رمزيَّة... هذه الروح الشعْريَّة التي توائم عاداتي الفكريَّة ورؤاي وتجربتي، وتسمح لي في ذات الوقت بأن أكون مهووساً بموضوعات الحب كما هو دأبُ الشَّاب دائماً»[1].

وقدْ مثَّل الشرق «لغوته» ملاذاً وفضاءً يتيحُ حريَّة التعبير عن ثيمات الحب. وتنجلي هذه الأفكار في قصيدة «هجرة»[2] وجاء فيها:

يتبدَّد الشمال، يتبدَّد الغرب وكذا الجنوب.

تتهاوى الممالك، وتنهدم العروش.

فغُذَّ السير إلى الشرق الطَّهور

لتتنشَّم هواء البطريرك

ما بين الحب والترانيم والخمورْ

ولسوف تُجدِّد ربيع كسرى»[3]

هناك في الحق والصفاء

1- Letters to Zelter quoted in Goethe's poems, ed. H.G. Atkins and L.E. Kastner (London, n.d.), pp. 2 13—14.

2- لقد أسمى غوته رحلته التحرريَّة إلى إيطاليا عام 1786 بـ«الهجرة إلى كارلسباد».

3- Kisra?

سأمخر العباب لأبلغ الجذورْ،
الجذور العميقة للبشر
حيث ما فتأوا يتلقون تعاليم السماء،
بلغة أرضيَّة لا تُبرِّح العقول.

هكذا في صورة مُرَمسنةً ومثالية للشرق، تعكسُ الرؤية الألمانيّة للغرائبيَّة التي تُعبر عن تشوّق للهدوء والحب والفرار إلى شرق مُتخيَّل، تلك الثيمات التي استنسخها العديد من الكتاب وتمثَّلها سوادٌ عظيم من الأفرادْ. فكان غوته المسؤول عن صياغة صورة غرائبيَّة عن الشرق والزج بها داخل الوعي الألماني.

إنَّ نتيجة مماثلة يمكنُ أن تُطرح بشأن بايرون. فقد ترسَّخ الشرق – بحسب كاثرين تيدريك – بظهور «تشايلد هارلودْ، مسرحاً للتجربة الرومانسيَّة»[1]. وتواترت بعده العديد من الكتابات التي ضربت على ذات الوتر. ومع نهاية القرن الثامن عشر أنتج أربعة من الشّعراء الإنجليز الرومانسيين أعمالاً اتخذت من الشرق ثيمتها الرئيسة ومعينها الذي تغترفُ منه، وكان هؤلاء هم: والتر سافج لاندور، وروبرت ساوشي، وتوماس مور، وبايرون الذين تناولهم محمد شرف الدين بشيء من الإسهاب وبمنهجيَّة مثيرة للاهتمام في كتابه: «الإسلام والاستشراق الرومانسي: المواجهات الأدبيَّة مع الشّرق»[2]. وإذا كانت معظم أعمال هؤلاء الكتاب لا تملك رواجاً هذه الأيّام، فقد كان لبعضها قدرٌ من التأثير نحو: جبير لـ لاندوس. وثعلبة لـ ساوشي، ولا لا روكه لـ مور، وحكايا تركيَّة لـ بايرون. ولعبت هذه الأعمال دوراً في تطوير ذائقة عامَّة تجاه الشرق وفي بثّ مفاهيم بذاتها حول عالمه الغرامي. ويرى شرف الدين أنَّ هذه النصوص تُمثِّل حالة متقدمة في مقاربة الشرق والتعاطف معه[3]. إذ نأتْ بنفسها عن الانتشاء المتمحور حول إقليميَّة مترسِّخة[4]. ويضيف شرف الدين بأن إنهمامات هؤلاء الكتاب بالشرق كانت في سبيل الشرق ذاته. وعليه، فقد

1- K. Tidrick, Heart-beguilingAraby (Cambridge, 1981), p. 33.

2- M. Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism: literary encounters with the Orient (London, 1994).

3- Ibid., III.

4- Ibid., p. xviii

كانوا معنيين بالوصول إلى: «استشراق حقيقي». ومهما يكن من أمر، فقد كان لكل واحد من هؤلاء الشعراء رؤية رومانتيكيَّة حول الشرق الذي وُصِفَتْ شخوصه أو مُثِّلَتْ وفق نظرة شاطّة في غرائبيتها.

واشتملت قصائد الشعراء الأربعة على ثيمات سياسيَّة، إذْ جاءت رافضة للانخراط فيما خلفته الثورة الفرنسيَّة، وداعية إلى الحريَّة فضلاً عما اشتملت عليه من انهمام بموضوعة الحب. وكلتا الثيمتان تردانْ في قصيدة «جبير» للشاعر لاندور الذي تمثَّل شرقُه في مصر ما قبل الإسلام، وكانت صوره شرقيَّة محضة وإن خالطتها مسحات ذات ظلال إسلاميَّة. وتنبني حبكة القصَّة حول غراميَّات اثنين من الأشقاء، كان أحدهم وهو جبير عاشقاً مُدلَّهاً بملكة مصر «كاروبا» التي نقع عبر وصفها على صورة ناجزة «للمرأة الشرقيَّة المثاليَّة كما تخيلها الغرب»[1]. فهي امرأة جميلةٌ، تأتلفُ في شخصيتها الحسِّيةُ والبساطة. ونرى في عُرْيها الذي يأتلقُ في الحمام رمزاً للرؤية الغربيَّة الإيروسيَّة حول الجمال الشرقي بفضاءه المثالي المحاط بالولدان والجواري العاريات. تلك الصورة التي كانت تندلعُ في المخيلة الغربيَّة كُلَّما أعيد إنتاج الشرق[2] وأضيف إلى هذا دَفْقُ العاطفة الجنسيَّة التي كانتَ تتحقق عبرها –وفقاً لـ لاندور– الحياة الهانئة.

أما قصيدة روبرت ساوشي (1774–1843) التي تأتي في صُلْب الأدب الاستشراقي؛ «ثعلبة»[3] (1801)، فهي تحكي قصَّة صراعات ثعلبة السفَّاح العاقد العزم على الثأر لأبيه الذي أجهز عليه سحرة أشرار. وقدْ قرأ ساوثلي بصورة مستفيضة في الأدب، وكان متأثِّراً على نحو خاص بألف ليلة وليلة وترجمة القرآن التي أنجزها «سيل». ولاحَتْ في عمله رغبةٌ «للمفاخرة بكل مناقب العقيدة المحمديَّة».

وما يعنينا في هذه الدراسة تلك الصفات التي جاء بها للجنَّة الأرضيَّة التي تناظرُ بصورة دقيقة الصورة النمطيَّة لمباهج الشرق الحسيَّة. إذْ يلجُ ثعلبة ويكتشف «مراحاً وافراً من المباهج الأرضيَّة... حيث الأزاهير المونقة، والماء السلسبيل، والأشجار، والعنادل وأزهار

1- Ibid., p. 26.

2- Even in 'Carry on' films!

3- Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism, pp. 43-133.

الياسمين؛ ثم يدخلُ إلى قاعة الطعام التي تمتلئ بأطايب المَتَعْ من قصف، ورقص خليع، وجوارٍ حسان[1]، وعندها يفرُّ البطل على نحو مباغت من «جنة الإثم» هذه.

ويتفرَّد بايرون بكونه الشَّاعر الرومانسي الوحيد الذي زارَ الشَّرقْ، حيث قصد كلاً من اليونان وألبانيا وتركيا وأمضى فيها شطراً من حياته. وكانتْ قد راودته فكرة زيارة الشرق منذُ بواكيره، كما أتى على قراءات مسهبة حول الموضوع ذاته فقرأ القرآن، وعدداً آخر من الكتب مثل رواية الواثق، وعمل هيربلوت «مكتبة الشرق» وألف ليلة وليلة. ولربما اطّلع على ترجمة لأعمال الشاعر حافظ الشيرازي وكتاب «الواقع الراهن للإمبراطوريَّة العثمانيَّة»[2]. ولقد استأثرت رسائل الليدي مونتاغو بإعجابه لما فيها من صراحة ساطعة، ولما حاولته الليدي مونتاغو في تصدِّيها للأحكام الغربيَّة المتعسِّفة حول المجتمع التركي المسلم. ومضى بايرون في ركابها فيما يتصل بمراعاة الحقيقة وتوخي الدِّقة في تصوير ثقافات الأغيار[3].

كما أنَّ قراءاته المشفوعة بطبيعته الجامحة والخارجة عن العرف السَّائد هيَّأته للعيش في الشرق، بل إنَّه آنس فيه راحة وطمأنينة. وتبادل بايرون مشاعر الاحترام مع سكان المنطقة، عاثراً في الشرق على مكان جذاب بقدر ما أتاحَ له الهروب من المجتمع الصارم الذي كان يشعرُ بوجوده في الغرب. فكان يشعر بالانتشاء بشمس الشرق المشعَّة وهوائه النَّقي. وذكرت الليدي بايرون أنه: «دأبَ على الحديث عن حاجة غامضة تحدوه للعودة إلى الشَّرق»[4].

وكتب بايرون جملةً من الأعمال التي اتخذت من بيئة شرق المتوسط (إيطاليا واليونان بصورة أساس) مادة لها. بيْد أنَّه كتب ما عُرف بـ «الحكايات التركيَّة» و «(الكافر)» و «عروس أبيدوس»، و »القرصان»، واستوحى هذه الأعمال من أحداث كان قد امتلك عنها بعض المعرفة الشخصيَّة. وحازَتْ أعماله على إعجاب العامَّة الذين كانوا يجدون

1- Ibid., p. 113.

2- P. Rycaut, Present state of the Ottoman Empire (London, 1667).

3- Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism, p. 222. In general on Byron, pp. 214—74.

4- Ibid., p.224.

المتعة في الوقوع صرعى للغواية التي تستولدها عجائب الشرق. كما مثَّلَتْ كتابات بايرون معلماً على هذا النمط من الكتابة حول هذه البقعة التي غَدَتْ تُسْتحضر الآن كما لو أنها جنَّة أرضيَّة، حيث تُغرِّدُ العنادل وتزهرُ الورود، وترسل الأنسامُ عبق البخور. ولقد ابتعث بايرون رؤية غوته حول الشّرق في مطلع قصيدته «عروس أبيدوس» حيث يقول: «تعرَّف على الأرض التي ينتصبُ فيها شجرُ السّرو والآس أماراتٍ على المآثر التي تُجترح في منابتهنَّ»[1].

ولم يعقْ هذا المناخ الرجال من اقتراف الشرورْ، ذلك أن رجال المسلمين -كما صورهم بايرون- أبطال مسيطرون يذودون عن حياض شرفهم. وفي هذا السياق تأتي المرأة لتُسبغَ عليها الصفات المرتقبةُ، إذ يحشْرهن بايرون في الحريم معزولات دون أنْ يكون الحجزُ مبعثَ بؤس لهنَّ (كما أظهرت من قبل الليدي مونتاغو) حيث يأتلقن بفتنتهن المغوية، وأعينهنَّ حالكة السَّوادْ، وشفاههن الرقيقة، وأناملهنَّ التي كأنامل عروس الجن. وقدْ أشارَ شرف الدين إلى أنَّ المرأة المسلمة -حسب رؤية بايرون -تفوق نظيرتها الغربيَّة غواية، كما أسبغَ عليها حقيقة متفرِّدة، ألفاها عصيَّة على المقاومة بصورة جوهريَّة فهن يمتلكن «مزيجاً من الطهارة والشبقيَّة، مزيجاً من العاطفة الدينيَّة والرغبة الحسيَّة»[2]، التي يبدو أن القرآن أقرَّها. وهكذا فقد أسهم بايرون في ترسيخ الصورة التي قاربتْ المرأة الشرقيَّة بوصفها امرأة مغبوطة ومحتقرة بصورة ما، فضلاً عن كونها تمتلك طبيعة غامضة طالما جذبت الغربيين.

أمَّا الشاعر الرابع الذي تتناوله دراسة شرف الدين فهو الكاتب القوْمي الإيرلندي توماس مور (1779-1852)[3]. وقَدْ تأتت شهرة مور عبر قصيدته الشرقيَّة ذات الشكل السردي الطويل « لالاروكه». وتمزج القصيدة في مقاطعها الأربعة، على نحو مباغت بين شعور مُضْمرٍ من الوطنيَّة الإيرلنديَّة وعمل قصصي جذاب حول ثيمات شرقيَّة. فهي تصفُ ثورةَ المتنبئ المدعو بالمكنّى (قاد المكنى ثورة في الأعوام (770-870م) في بلاد فارس ضد الخليفة

1- Cf. Goethe's 'Kennst du das Land.

2- Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism, pp. 244, 248, 246.

3- Ibid., pp. 134—2 13.

المهدي؛ مُدَّعياً بأنَّه التجسُّد الأخير للروح القدسَ، كما تصفُ مسعاه للإيقاع بزليخة؛ معشوقة «أسيم»، في شباك الغواية. وكان مور يشعر بالمتعة في وصوفاته للفضاء الشرقي الباذخ، وفي استخدامه للكليشهات الشرقيَّة في أعماله. ولقد استثار «مور» عبر إبرازه للتصورات الشبقيَّة والتحرريَّة حول الإسلام غضب أحد النقاد -على الأقل- فكان صريحاً في نقده للصورة اللاأخلاقيَّة للشرق الإسلامي كما عبَّر عنها مور.

وقَدْ وبَّخَ الناقد؛ الذي تُركت مقالته في «المجلة النقديَّة البريطانيَّة، غفلاً من الاسم، مور لعرضه صورة زائفة بمجملها عن الشرق الأوسط أمام جمهور القراء في بريطانيا، مما سيفضي إلى إفساد النَّشء وإضفاء جماليَّة ما على إقليم ومجتمع غير جذَّابين. ولعلَّ من الواضح أن عبارات الناقد، التي ذكرت آنفاً تُجسِّدُ الرؤية التي كانت ترى إلى العالم الإسلامي بعين مُنكرةٍ وسالبة، وهي تقف على الضدِّ من آراء الكتاب الاستشراقيين الذين نظروا إلى الشرق نظرة تمجيد وتعظيم. وقد كان هذا الناقد وجلاً من أن يُفْضي هذا الضرب من الأدبياتْ إلى ظهور مدرسة محتملة من الكتاب تمسُّ سلباً روح المجتمع البريطاني. يقول: «لقد قرأنا الكثير وسمعنا الكثير ورأينا الكثير من هذا العالم الاستيهامي، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا نستطيع أن ننظر، كما ينبغي للناقد الحصيف أن يكون، إلا بشكيَّة ممتهنة لهذه السرود الماجنة»[1].

ويضيف: «إن الشباب البريطانيين، عبر قراءتهم المتواصلة في أدبيات هذه المدرسة الاستشراقيَّة الجديدة سوف يمسُّ الوهن عقولهم وأعصابهم بالقدر الذي يمكن المحافظة عليها بعدم التعرُّض المباشر لشمس الشرق... وما لا يمكن تحقيقه عبر الابتهاج المباشر بمناخ غير مُحبَّذ فيزيقيّاً، فبمقدور المرء أن يستعيض عنه بالتعاطف؛ وإذا كنا قادرين على نسيان... الانطباعات التي تشكلت في أذهاننا عبر الاحتكاك القريب بالقذارة والتهتُّك الذي يشيع خلال الشعب القذر في العالم الإسلامي... فإنه بوسعنا أن نحقِّق هذا الابتهاج عبر رحلة شعريَّة يصحبنا فيها «بايرون» أو «مور» لكي نشعر أو يتهيَّأ لنا أننا نشعر أن تلك الشموس والأزاهير والغناء والتنهدات أو العيون حالكة السواد بما توحي به من الهامات

1- British Review, X, 1817, p. 31.

المقدسة القامات الجميلة توشكُ على أن تتجسد أمامَ أعيننا»[1].

ويؤكد الناقد بأنَّ الانطباعات حول الشرق الإسلامي التي نقلها كل من «مور» و «بايرون» لا تزيد عن كونها استيهاماً خالصاً فضلاً عن كونه مُضرًّا. فَقَدْ أنشأ الاستشراق الجديد «عديداً من التصورات المثيرة، وتجلَّتْ المخيلة وقدْ أسلمت نفسها إلى كل صنوف المبالغات والإغراق في وصف شبقيَّة الشَّرق». غير أن هذه الوصوفات محضُ خيال، «ذلك أن الشرق تربة قذرة ونجاسة تجلبُ الغثيانْ». وناسه بائسون، «لا تجدُ فيهم فرداً يكونُ في وسع الشريف الإنجليزي ذي العادات الحسنة أن يصبر على الوقوف بجانبه». فالمسْلمون «العرب منهم والأتراك» يعيشون في حمأة المتع البهيميَّة، ويرتعون في المباهج سويَّة مع الحيواناتْ، في مجتمع تسوده البلادةُ، والبذخ، والشَّهوة، والوحشيَّة. ولقد بنى هؤلاء الشُّعراء ذاك العالم مكاناً خصباً لمغامراتهم العجيبة «وفضاءً انحلاليًّا كاملاً من التصوُّرات الدَّاعرة، التي لن تكون موائمة إنْ لم نقل منبوذة إذا ما نقل المشهد إلى إنجلترا. فالشرق كيان مغاير ومكان تعيش فيه المرأة نمطاً من الفساد المموَّه، والانغماس في الشهوات»[2].

كما أنَّ هذا الشِّعر يطفح بالتنهدات التي لا تنقطع لأولئك العشَّاق المعممين وسلاطينهم الساذجين؛ ويمتلئ بالبساتين والحمامات الساخنة والنوافير، ناهيك عن الفاكهة والأزاهير المونقة والملاطفات الجنسيَّة المخاتلة، كما يتوضَّح في الآتي من الأبيات:

أيقونة الحب التي ترفرفُ ليلاً

لتزور العذراء الخجولة،

تختلسُ من زهر الياسمين، الذي يتأوَّه،

روحه، كما روحها، في الظلال

ويزعم الناقد أن هذا اللون من الشعر يمثِّل خطراً من شأنه أن يعمل على إخصاء العقل البريطاني، وتبديد قوته النابضة وأن يذهب بالطهرانيَّة الصلبة الأصيلة عبر الاسترسال الكاذب في الحديث عن المباهج الماجنة[3].

1- Ibid., p.31.
2- Ibid., p. 32.
3- Ibid., p. 54.

وبصرف النظر عمّا إذا كان هذا الناقد يكتب على نحو ساخر، أو أنّه يحملُ رأياً واهياً حول الشخصيَّة البريطانيَّة، فإنه كان مسنوداً في نقده العام لمور بناقد معاصر له هو «فرانسيس جيفري» الذي نظر إلى مور بوصفه: «أكثر الشعراء المحدثين انحلالاً، والشخص الأكثر إبداعاً في زماننا من بين أولئك الذين كرّسوا مواهبهم للترويج للانحلال الأخلاقي»[1].

وما من ريب أنَّ مور أضفى مسحة جماليَّة على صورة المباهج الحسيَّة التي أسبغت على الشرق. فقد كانت قصيدته بحسب المجلة النقديَّة البريطانيَّة «نَسْجاً من الوصف الغزلي»[2]، حيث وضع الحب الرومانسي -الذي آمن به كما هو ممارس في الشرق- في القلب من قصائده. واعتقد -شأن الآخرين- بأنَّ الحب في الشرق مغايرٌ في جوهره للحب كما عرفه الشمال. فقد كان المناخ الأكثر دفئاً يعني أنَّ الحب الشرقي أكثر شيوعاً وحسّية. ولم يقف به الأمرُ عند هذا الحد بل أعتقد أن مبدأ تعدد الزوجات ومؤسسة الحريم أقيما ليوائما هذا الوضع. وطوَّر «مور» هذه الثيمة في قصديته «لالاروكه». ليظهر الكيفيةً التي تختلفُ فيها امرأة الشرق الأوسط عن نظيرتها في الغرب. وفي هذا السياق سلَّط شرف الدين ضوءاً كاشفاً على الخصائص التي تنمازُ بها المرأة الشرقيَّة كما رآها مور. فهي شبقة، وذات طبيعة متأبية للحياة العائليَّة (دون أنْ يوضِّح إن كان هذا في حال كونها أماً أم زوجة)، وأقربُ إلى حياة الطبيعة، وسيظلُّ عشاقهنَّ أسيادهن الذين سيخضعن لهم دون تحفظ أو قيد[3]. كما أنَّ الحب الشرقي أكثر مباشرة ووحشيَّة من نظيره في الغرب، فضلاً عن كونه غير مكبوح بأيِّ شكل من أشكال المثاليَّة[4].

وثمَّة نقطة ينبغي الإشارة إليها فيما يتصل بمعالجة مور في قصيدته لالاروكه للمشهد الشرقي. إذ أنَّه يعرض مشهداً متخيلاً ويمنحه صورة مثاليَّة كما لو كان فردوساً مصطنعاً، ومسرحاً شيِّد لتعرض عليه كل فنون الغواية الجنسيَّة[5].

1- Edinburgh Review, July 1806.

2- British Review, p. 35.

3- Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism, pp. 184-5.

4- Ibid., p. 186.

5- Ibid., p. 200.

ولقد خلق هذا المشهد المتخيَّل الذي أُستخدم في المسرح والأوبرا، أنماطاً أسلوبيَّة أودعها الكتاب الرومانسيون استيهاماتهم حول الحياة الشرقيَّة بما تمتلئ به من جنس، ودسائس، ومغامرات لا تطالها الضوابط الصارمة التي تطبع المجتمع المغربي. وغدا هذا المشهد مزيجاً من الوصوفات التي جمعت من روايات الرحالة (كان مور ينهل بصورة أساس من رسائل الليدي مونتاغو، وشاتوبريان، والقرآن، وكتابات السير ويليم جونز، وأعمال كل من تيفونييه ونيبور) ومن الأعمال الرومانسيَّة المتخيِّلة[1].

واشتملت البلدان التي كانت مادَّة للوصف على بلاد اليمن السعيد»[2]، وسوريا أرضُ الورودْ[3]، والأردن بضفتيه الملأى بالنباتات الشائكة والأحراش التي تضجُّ بالعنادل[4]. كما باتَتْ الصحراء ببيئتها القاسية أكثر ألفة وشيوعاً، حيث تستنهضُ المشاعر العظيمة وربما تستحيل العلاقات أكثر قوّة:

هلمَّ معي إلى البيداء.
فمن أجلك شيِّدت خيام عرب «نا» الخشنة
غير أن القلب ليحارْ
بين خيام بالحب مفعمة،
وقصورٍ منه مقفرة[5]

1- لربما يثيرُ هذا الضرب من الوصوفات الحنق لدى بعض القرّاء الأكثر ثقافة وإطلاعاً. فقد سلك الرَّحالة «فيكتور جاكومنت»، الطريق التي من المفترض أنَّ «لالا روكه» سلكتها في طريقها إلى لقاء عروسها. إذْ وصف «مور»، هذه الطريق بصورةٍ منمَّقة. فقد بعث فيكتور جاكومنت تقريراً شديد القسوة قال فيه: «ليس «مور» مزيفاً للحقائق فحسب، بل هو كذَّابٌ كبير. فانا أسلك الآن الطريق ذاتها التي سلكتها، «لالاروكه»، ولم تقع عيني على شجرة واحدة منذ غادرت ديلهي».

2- T. Moore, Lalla Rookh: an oriental romance, 6th ed (London, 1817), p. 179.

3- Ibid.,p.151.

4- Ibid., p. 153.

5- المرجع السابق، ص 331. لقد استأثرت قصيدة «لالا روكه» بإعجاب الملحنين. فجعل منها الملحنِ الفرنسي ديفيد عملاً موسيقياً عام 1862. وبعد ذلك بزمن طويل ألف الملحن البريطاني غرانفيل بانتوك عملاً متأثراً بـ«لالاروكه». أما الكاتب المعاصر لمور؛ وهو صامويل تايلور كولريج (1772–1834)، فقد كان منجذباً للثيمات الشرقيّة، وكان قد قرأ في شبابه أدبيَّات الرحالة حول الشرق. وتشرَّب صامويل، ضدّاً عن رغبة أبيه، كتاب «ألف ليلة وليلة». وكانت المؤثرات الشرقيّة بادية في كتابه «كوبلا خان». وقد كتبت قباني تقول: «أنه استخدم الشرق رمزاً للحسيَّة والغواية» (Europe's myths of Orient, p. 36).

المقاربة الفرنسيَّـة:

بينما وضع بايرون الشرق الأوسط أمام ناظري القارئ الإنجليزي بوصفه ملاذاً ومسرحاً للمغامرة الأدبيَّة في منتصف القرن التاسع عشر، فإن طائفة من الكتاب الفرنسيين على ذات الشاكلة يمَّموا وجههم تجاه المنطقة ذاتها طلباً للإلهام الغرائبي. وتتالتْ أعمال المؤلفين بعد العمل الموسوعي «وصف مصر» من غرار شاتوربريان، ولامارتين، وفلوبير، ونرفال. وقد بحث الأدباء الرجال في الشَّرق عن محيط يتيحُ لهم تمثُّل هواجسهم ورغائبهم الخاصَّة سواءً أكان هذا التمثُّل واقعاً أو متخيَّلاً. كما شعر الكتاب الرومانسيون الفرنسيون -بصورة تربو عما هي عليه لدى نظرائهم الإنجليز والألمان - بالمتعة والراحة في زيارتهم للمنطقة واستثمروا الثيمات الشرقيَّة في أعمالهم. وإذا ما تناولنا فيكتور هوغو؛ الكاتب الأبرز بينهم، فإننا نعثر على الشرق وقد لعب دوراً ضئيلاً وإن يكن هاماً في مجموع ما خلَّفه من كتابات. غير أنَّ قدميه -شأن غوته- لم تطآ أرض تلك الديار. وكان فيكومت دي شاتوبريان (1768–1848) أوَّل من توجَّه إليها، فقامَ بزيارة كل من فلسطين ومصر وتونس في الفترة الواقعة بين عامي 1806–1807م.

ولقد أرسى شاتوبريان سُنَّةَ أدب الرحلات الاستشراقي في فرنسا، وكان عمله «رحلةٌ من باريس إلى القدس» يصفُ الرحلة الطويلة التي قام بها إلى كل من اليونان، وفلسطين، ومصر، وتونس، وأسبانيا. وعلى الرغم من حقيقة أن الكتاب يشتمل على مطولات وصفيَّة للمواقع الكلاسيكيَّة والأثرية، إلا أنَّ الكاتب يستجدي القارئ بأن لا ينظر إلى الـمُؤلَّف على أنه ينتمي إلى أدب الرحلاتْ بل أن ينظر إليه بوصفه: «ذكريات سنة من حياتي». وكان شاتوبريان قد قرأ مادة واسعة من أدب الرحلات المثير، لكنَّه لم يزعم بأنَّ له خبرة تشاردين، معتقداً بأن فهم مسالك وعادات أقوام آخرين تستدعي سنين من الدراسة الحقة والبحث. وعلى الرُّغم من الفقرات العديدة التي تمتلأ بالوصوفات الثرَّة «للمناظر الاعتياديَّة» فإن كتابه لايعدو في واقع الأمر كونه رحلة استكشاف للذات، أو كما اعترف في مقدمته قائلاً: «إنني دائماً أتحدَّثُ عن نفسي»[1]. فكانت رحلته فرصة لأن يكتشف

1- F.-R. Chateaubriand, Itinéraire de Paris a Jerusalem in Oeuvres completes, new ed vols., Paris, 1939), p. 4.

ذاته الداخليَّة في محيط غرائبي. وكان مُنْهَمكاً طوال حياته في بحث دائب عن ذاته. فأناه هي سيِّدُ عاطفته. واستطاع شاتوبريان -إثر إقامته المحبطة في لندن -أن يغادر فرنسا لمدة وجيزة (1806-1807) وأن يتنحي بنفسه بعيداً عن مشاكلها السياسيَّة الشائكة، حيثُ بزغ الشرق الأوسط ملاذاً ومسرحاً لاكتشاف تخيلات جديدة، كما برز على نحو غريب كطريق مباشر بين معشوقتين. فقد هجر شاتوبريان إحداهنَّ في فرنسا؛ وهي المركيزة دي غوستين، وسافر وحيداً مع زوجته عابراً الشرق الأوسط إلى إسبانيا حيث كانت معشوقته الجديدة ناتالي دي لابرود بانتظاره هناك. كذا في صورة غريبة لكنها حقيقيَّة، كما يعلّق الكاتب الذي قَدَّم لمُؤَلّفه. وعليه، فقد مثَّل الشرق الأوسط بالنسبة لشاتوبريان وقفة بين تجربتين أيروسيتين. غير أنَّه سافر بعينين مطبقتين عن كل شيء إلا عن أسبانيا المتنائية في بعدها حيث تنتظر معشوقته. وعلى الرغم من أن بعضاً من وصوفاته لم تخرج عن الإطار المعهود الذي شاع حول الشَّرق؛ شرق الحمامات الساخنة، والعطور العابقة، والحفلات الراقصة، وشرق الملَّذات الآسيويَّة[1]، إلا أنَّه لم يتجاهل -كما تزعم القباني- ما أبصره من البؤس والفقر والانحطاط الذي جلبه العثمانيون لليونان، أو الحياة غير الآمنة التي يرزحُ تحتها مسيحيو فلسطين في ظل الأتراك. ولقد راعه ما أسماه الفوضى التي يقبعُ فيها السكان المحليون ولاسيما في سلوكهم الشخصي. يقول: عن الحريَّة، يجهلون كل شيء. ولا يجتمع في نفوسهم أي قدر من اللياقة؛ إنَ القوة هي ربُّهم[2]. وكان شاتوبريان في انتهاجه هذا النمط الفرنسي في رحلة البحث عن الذَّات عبر الشَّرق يُعيِّن نقطة تحوّل من النمط الكلاسيكي القديم إلى المدرسة الرومانسيَّة في الأدب. حيث يُطْلق العنان للاستيهام والاستغراق الذاتيين. وكما لاحظ إدوارد سعيد قائلاً: «إنَّ أهميَّة الشرق تكمن فيما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان، وما يبيح لروحه أن تفعله، وما يتيحُ له من تعرية ذاته، وتصوراته، وآماله»[3].

1- Kabbani, Europe myths of Orient, p. 30, quoting Chateaubriand, Mémoires d'outretombe (Paris, 1817), vol. i, p. 218.

2- As quoted in Said, Orientalism, p. 172.

3- Ibid., p. 173.

كما مثَّل ألفون دي لامارتين (1790–1869) شخصيَّة انتقاليَّة كذلك. إذ تموضعَتْ شخصيته بين كلاسيكيَّة القرن التاسع عشر والرومانسيَّة الخالصة. وكان لامارتين؛ الشاعر والرَّحالة ورجل الدولة، لا يكف عن الزعم بأنه كان دائماً متَّحرقاً لزيارة الشرق، قائلاً: لقد كان الشرق على امتداد حياتي حلم أيَّامي المكفهَّرة بالضباب الذي كان يغشى مسقط رأسي»[1]. وكتب يقول: «أنه وُلِد شرقيَّاً وسيموتُ شرقيَّاً. وأنَّ الشرق لا فرنسا هو وطنه الأم – وطنُ خيالاته–. وكما هي الحال لدى شاتوبريان فإن رحلته إلى الشرق الأوسط سوف تكون بحسب ما قال: «فعلاً عظيماً من أفعال حياتي الداخليَّة»[2]، وأمضى لامارتين حيناً من الزمن في إيطاليا حيث شعر بانجذاب إلى الشرق. يقول: «جسدي، مثل روحي، هو ابن الشَّمس»[3]. وهكذا سيكون الشَّرق من منظور لامارتين منبعاً للإلهام والمتع الحسِّية وقد أُشيرَ إليه حيناً من الزمن على أنَّه بايرون فرنسا.

وشدَّ لامارتين رحاله عام 1832 بمعيَّة كل من زوجته وابنته إلى اليونان ولبنان وفلسطين[4]. وخلَّف ملحوظات مُسْهبة حول المواقع التي حلَّ بها والناس الذين التقاهم. وكانت هذه الملحوظات –وفق أحد النقَّاد– ذات صبغة عاطفيَّة دائماً. كما وسم الناقد ذاته بعض الوقائع بوصفها محض اختلاقات. أما ادوارد سعيد فقد وصفه بأنَّه: «الصانع الدؤوب لشرق مُتَّخيل»[5]. لكن هذا يجانبُ الصواب بصورة ما، ذلك أنَّ عمله لم يتوفر على الكثير من الوصوفات للشرق الذي عاينه، كما هو الشأن مع كينغليك، وإن تلوَّنت تلك الوصوفات بنزوعات ذاتيَّة. فقد كان يعاينُ النساء في البلدان التي زارها دون أن يبحث عن مغامرات جنسيَّة، لاسيما وأنَّه كان في صحبة زوجته. وكانت الحادثة الأكثر غرائبيَّة وسخرية لقاؤه الطويل ومحادثته الغريبة مع الليدي هستر ستانهوب.

وبرز لامارتين واحداً من المؤيدين الأوائل لاستعمار الشرق. واقترح –ماضياً في ركاب نابليون– إمكانيَّة استخدام المسيحيين من السكان المحليين لاجتراح تحول في المنطقة، أو

1- A. de Lamartine, Voyage en Orient, ed. by Lotfy Pam (Paris, n.d.), p. 187.

2- Said, Orientalism, p. 177.

3- Lamartine, Voyage en Orient, p. 187.

4– لقد قضت ابنته بصورة تراجيديَّة في بيروت.

5- Said, Orientalism, p. 177.

كما أسماه: «في سبيل تحريك الشرق»[1]. واعتقد لامارتين بأنّ الوقت ملائم للمباشرة بتدشين مُسْتعمرة أوروبيّة في قلب آسيا للزجّ بهذه القارّة داخل الحضارة الحديثة وتشكيل نواة لإمبراطوريّة ضخمة. وذهب -خلافاً لغيره من الكتاب -إلى أنّ الأتراك والمسلمين سوف يتعاونون مع هذا المشروع. وكانت تلك مفارقة صارخة في مقاربة لامارتين لهم حيث يقول: الأتراك شعب ذكي ومستقيم، وذوو روح معنويّة عالية. دينهم لا يقوم على الخرافة، وليس منغلقاً كما صُوِّر من جانب بعضهم... ومن الممكن أن يُزجّ بالإسلام دون جهد أو مشقّة داخل النظام الديني والحريّة المدنيّة، إذ إنه يصدر عن مرتكزات أخلاقيّة. فضلاً عن كونه حليماً ومسالماً وخيّراً ومتسامحاً بطبيعته[2]. وفي هذا ما يناقض ما انتهى إليه سعيد حول رؤية لامارتين للمُسْلمين بوصفهم: خاملين... وأصحاب نزوات... ومشبوبي العاطفة... ولا يرتجى لهم مستقبل)[3].

وإذا كان استشراق «لامارتين» لا يمثّل إلا شطراً ضئيلاً من مجموع آثاره، فإنّ هذه الحقيقة تصدق أيضاً على معاصره العظيم؛ فيكتور هوغو (1802–1885) الذي كتب -مثل غوته- مجموعة من القصائد حول ثيمات شرقيّة أسماها «شرقيّات»، ولقد يمّم هوغو؛ زعيم المدرسة الرومانسيّة، وجهه شطر الشرق لما يكتنفه من مناخ إيروسي، وليستجلي فيه عالماً جديداً، وأخيراً، ليقع فيه على ملاذ يؤوب إليه بعيداً عن الضوابط الصارمة التي يطفح بها المجتمع الأوروبي. ولقد كان ذلك حلماً، وصورة تخيليّة أو كما أسماه «فكرة» لم تبارح حدود خياله، وكان هوغو قد انجذب إلى الموضوعات الشرقيّة عبر قراءات مستفيضة حول المنطقة، متشرّباً للتأثيرات التي استقاها من المصادر التي ذكرتُ آنفاً كـ «بايرون»، وألف ليلة وليلة، ولالاروكه، وسيل، ودينون، وشاتوبريانْ. وقد لازمتْ هوغو منذ بواكيره رغبةٌ في إصدار مجموعة شعريّة يضمنها موضوعات شرقيّة.

واستلهم هوغو في ديوانه «شرقيّات»[4] كثيراً من الشعراء الذين أتينا على ذكرهم سالفاً،

1- Lamartine, Voyage en Orient, p. 393.

2- Ibid., p. 394.

3- Said, Orientalism, p. 178.

4- V. Hugo, Les Orientales, ed. E. Barineau (2 vols., Paris, 1952).

وأسهم بصورة جوهريَّة في جذب عيون الفرنسيين إلى الشرق بوصفه منبعاً ثرّاً للرومانسيَّة، وإن جاء ذلك عبر شرق متوَّهم غير حقيقي. وجاءتْ قصائد هوغو ممتلئة باللون والحيويَّة وتشي بعدد هائل من المؤثرات على نحو الأهازيج الشعبيَّة اليونانيَّة، والشعر العربي والفارسي، والشعر الإسباني. كما كانت -قصائد هوغو- تطفح بمزيج من الثيمات ذات الظلال الشرقيَّة، وجاء العديد منها معبِّراً عن الصورة النمطيَّة حول المنطقة مثل وصف الحمَّامات، والحجاب والصحاري، والمكائد الجنسيَّة، والقتلة العتاة، والطغاة. ولم يكن هوغو معنيَّاً في نقل رسالة بذاتها، بل أن يبدع شعراً موشَّى بالألوان، وأن يعيد بناء الشرق -كما يقول سعيد- عبر فنِّه وأن يجعله مرئيَّاً عبر لغته وألوانه وموتيفاته[1].

غير أن تعليقاته حول الرجال والنساء الشرقيين لا تكشف عن آصالة كبيرة، نظراً لكونها تدور حصريَّاً حول مشاهد محدودة. ففي قصيدته «الحجاب» يكشف هوغو عن موضوعة الحجاب ومكانته في المجتمع الشرقي التي تستحوذُ على المخيَّلة الغربيَّة. وتحكي هذه القصيدة عن فتاة يقومُ إخوتها بقتلها جزاء ما جنته يداها حين رفعت -بحسب اتهامهم- حجابها لبرهة قليلة، فتصرخ قائلةً:

أواه يا حجابي، أواه يا حجابي الأبيض

لا تنفلت من كفيَّ المضرجتين

ويا أشقائي. آزروا خطاي.

والقصيدة تعالقُ بين التصورات التي تنبيء عن شراسة الشرق والقداسة المطلقة للحجاب. إذْ تقفُ المرأةُ عاجزة بلا حول تجاه تصورات الشرف لدى الرجل.

أما في «سارة المُسْتَحِمة» فيصفُ هوغو فتاة تثب عارية من مياه الحمام. لكن القصيدة لا تنطوي على حسيَّة شهويَّة. فهوغو لا يبرز الحسيَّة التي تميِّز طبيعة الأوصاف الأوروبيَّة للحمَّام. وفي «وداعاً للمُضيفة العربيَّة» فإنه يجري كلاماً غير مرتقب على لسان امرأة عربيَّة من الصحراء تجتمعُ بأحد الأوروبيين العابرين في لقاء خاطف، ولعلَّ في هذا ضرباً من التفكير الرغائبي تقول:

1- Said, Orientalism, p. 22.

إذا لم تَعُدْ، فاستذكر قليلاً بين فينة وفينة
بنات الفلاة؛ الأخوات بأصواتهنَّ العذبة،
اللاتي يرقصن على كثيب الرمال بأقدامهنَّ العارية.
آه أيها الطائر الجوَّاب، أيها الشاب الأبيض ذو الملامح الجميلة إذا رغبت منَّا بواحدة
أيها الشاب ذو الملامح الجميلة، فهل كنت ترغبُ أن تجثو لك على ركبتيها في أكواخنا
التي هي دائماً مشرعة.
لسوف تجثو، تهدهِدُ منامك بأغانيها
وتهشُّ عنك البراغيث المزعجة[1]
أما في قصيدته «السلطان أحمد» فإن هوغو يحوِّر زاوية النظر ويؤكِّد أن ثمّة اصطراع دائم يتأتّى من الاختلاف بين ديني العاشقيْن. وفي هذه الحالة فإنَّ المرأة المسيحية تنسلُّ من بين ذراعي التركي:
لأنَّه عمل مناف للشريعة،
أن تسعى المرأة إلى المتعة،
بين ذراعي تركي من أهل الرذيلة.
وإذا كانَ السبيل إلى المتعة لا يتحقق طوعاً، فإن التركي - من وجهة نظر الأوروبي- سوف يفرض نفسه على الأسيرة المتمنّعة. وهذا ما تُصوِّره قصيدة «قادة السراي» وجاء فيها:
ما هذا العويل ؟... إنها الساعة حين تنهضُ رغائبه الشائنة لتزعم ملكية أخواتنا، وبناتنا، وزوجاتنا
تلك الورود التي ستذوي تحتَ أنفاسه الهمجيَّة[2].
وأخيراً، فإن هوغو في «صرخة حرب المفتي» يجري حديثاً على لسان مفت مسلم يحكي عن الازدراء الذي يكنّه للعسكري الأوروبي:

1- تبدو أجمل بالفرنسيّة، لاسيما حين تحوَّل إلى أغنية بموسيقى جورج بيزيه.

2- Greek captives of the Turks.

أيها المؤمنون بالنبي الإله، لتسحقوا
هؤلاء الجنود الذين أسكرتهم الخمور
هؤلاء الذين لا يملكون من النساء غير زوجة واحده.
غير أنَّه ليس ثمَّة مفتٍ في واقع الأمر يدعو المسلمين «بمؤمنين محمد» أو ينسبُ الألوهيَّة للنبي.

وثمَّة شخصيَّة جيرار دي نرفال (1808–1855) الذي يمثِّل فصلاً هاماً في الكتابة الاستشراقيَّة الفرنسيَّة. فلقد ترك -كما فلوبير- أكثر الروايات تشويقاً حول رحلته إلى مصر في ذلك الزمن. واصطبغت حياة نيرفال قصيرة الأجل، بالغرابة والاختلال العقلي، وتوِّجَتْ بالانتحار. ولم يبرأ مزاجه العصابي من عاطفة مشبوبة أكنَّها للممثلة التي اقترنت بغريمه. مما حدا به إلى الانطلاق في رحلات كثيرة، تقتاده حياة غرائبيَّة تحكمها الفوضى، حتى انتهى به المطاف إلى الشرق الأوسط عام 1834. ولقد درس نيرفال العربيَّة والفارسيَّة ولم يزلْ صبيَّاً، وقرأ مادة واسعة من المصادر الشرقيَّة. وكان مفعماً بالأمل في أن يحتذي خطوات الرحالة الفرنسيين الرومانتيكيين الذين زاروا المنطقة التي اعتقد أنه عرفها وأدركها بوصفها وطناً آخر وفق ادعاءه. فألفى نرفال في الشرق راحة كبيرة وإن شاب ذلك بعض الكدر المتأتي من حقيقة أنَّه عثر في الشرق على ما توقعه لكنه وجده عصيَّاً على التأويل. وفي هذا السياق يصف «بهداد» ارتحالات نيرفال بأنها مراوحة بين البحث عن تجربة في الشرق وبين الاكتشاف الكئيب لاستحالتها[1]، أما إدوارد سعيد فهو أقل تعاطفاً حيث ينتقد ما أسماه «رؤيته المنحرفة حول الشرق»[2].

وتمثَّلتْ واحدة من طرائف نيرفال في أنَّه ذهب سعياً وراء ما اصطلح على تسميته بـ «الأنثى الحقيقيَّة». فالحجاب والاستتار شكَّلا له غواية خاصة. وتمنَّى أن يرفع هذا الحجاب

1- A. Behdad, Belated travellers: Orientalism in the age of colonial dissolution (Durham,1994), p. 15
عمل مثير للاهتمام وإن غرق في رطانات ما بعد الحداثة.

2- Said, Orientalism, p. 180.

ليتبيَّن ما يتوارى خلفه. ولقد مضى نيرڤـال بعيداً في هذا الشأن إلى درجة أنه أوشك على الاقتران بابنة أحد شيوخ الدروز. ووقف مشدوهاً خلال تطوافه في أسواق القاهرة بالألوان التي تزدان بها فساتين النساء، وبالتماعات شعورهنَّ وأقراطهنَّ وأقدامهن وما يرتدينه من مجوهرات. لكنَّه كان مُحْبطاً بالأحجبة المنسدلة بصورة دائمة؛ تلك الأسوار التي حجَبَتْ لابسيها بإحكام. وعلى الرغم من ذلك فقد كُنَّ يطفن بحريَّة وبأعداد مهولة في الشوارع والأسواق والحدائق، يذرعنها، مثنى وثلاثاً، بصحبة أطفالهنَّ. وكان نيرڤـال متيقناً بأن النساء الأوروبيّات لا يملكن في واقع الأمر هذا القدر من الحريَّة. وتخيَّل بأن ثمَّة عينين متأججتين بالعاطفة ومزدانتين بكل فنون الدهاء تتحرقان خلف الحجاب لرؤيته. ومثَّلت النساء الجميلات لغزاً، لكنه اعتقد بأنهنَّ كن يُتحن بعض اللمحات الخاطفة من أجسادهنَّ لدغدغة مشاعر الأوروبي المتطفِّل. فيما تنحصر فئةُ النساء اللائي يخفين أنفسهنَّ بأولئك الأقل جمالاً، وقال متنهداً: «حقاً إنها بلاد الأحلام والإيهام»[1]. وكان نيرڤـال يظن أن بوسعه رؤية النساء الجميلات في القاهرة إثر زيارته إلى الإسكندريَّة حيث يشفُّ الحجاب عما وراءه، أو كما في إسطنبول حيث أتاحتْ له الخُمُر البيضاء أن يبني صورة أولئك النساء اللاتي وصفهنَّ بـ «الراهبات الرؤوفات والمتغنجاتْ»[2].

وقد أثار هذا الإحباط المتواصل رغبةً مضمرةً في داخله لتمزيق الحجاب، بما يمثِّل تشخيصاً للحق المتخيَّل للرجل الأوروبي في اختراق لغز المرأة الشرقيَّة، وإذْ عجز نيرڤـال عن فعل ذلك فقد شرع في رصد الحقائق القابعة خلف الحجاب والحريم. لكنَّه حذَّر -خلافاً للعديد من الكتاب الآخرين- من التصورات المغلوطة حول العادات الجنسيَّة للمسلمين. فقد تحرَّر سريعاً من أحد أحكامه المسبقة عبر أحد مشايخ الأتراك الذي ثارت حفيظته حين سأله نيرڤـال بصورة استفهاميَّة إذا ما كان من دأب المسلم أنْ يصطحب معه إلى الفراش اثنتين أو أكثر من زوجاته. فصرخ الشيخ: «اثنتان أو ثلاث؟ أي صنف من الكلاب سيقترف الأمر على هذا النحو في اعتقادك، بربك، هل ثمَّة وجود ولو لامرأة

1- G. de Nerval, Voyage en Orient, in Oeuvres (Paris, n.d.), vol. ii, p. 109.

2- La Fuite en Egypte (CEDEJ, Cairo, 1989), p. 173.

واحدة، حتى الكافرة، ترتضي أن تشاطر أخرى شرف النوم في فراش الزوج. هل من أحد يسلك هذا المسلك في أوروبا؟

لا، لكن المسيحيين الذين لديهم زوجة واحدة يفترضون بأنَّ الأتراك الذين لديهم غير زوجة، يعيشون معهنَّ وكأنما يعيشون مع واحدة.

لو كانَ ثمَّة وجود لذلك المسلم «المنحط» البهيمي الذي يسلك على نحو ما يتهيأ للأوروبي، فإن زوجاته الشرعيَّات سوف يطلبن الطلاق في الحال».

وقد استاء شيخ آخر منه، كان نيرڤال قد استأجر منه بيتاً، لأن نيرڤال يعيش وحيداً دون زوجة، مشيراً إلى أنَّه ينبغي لشاب بمثل عمره أن يكونَ قد تزوَّج مرَّات عدَّة. فأجابه نيرڤال بأنَّه في كل مرَّة يتزوج فيها لن يقترن بأكثر من واحدة، فردَّ عليه الشيخ «أوه، إنني لا أتحدث عن نسائكم الأوروبيَّات «الروميَّات»، فهنَّ مشاعٌ لأي إنسان ولسن لك بخاصَّة؛ هؤلاء المخلوقات الملتاثات الضعيفات اللواتي يعرين وجوههنَّ بالكامل لكل من رغب فيهنَّ أو عنهنَّ... تخيَّل، لو أن كل النساء في الشوارع نظرن إليَّ بأعين مشبوبة، وأن بعضهُنَّ اندفع بعيداً ودونما حشمة وأراد تقبيلي!».

وأجاب نيرڤال بأنَّ الشيخ يمزجُ بصورة مغلوطة بين التوق المتَّقد لدى بعض النساء وبين الفضول الشريف لدى الكثرة الكاثرة منهنَّ.

وقد أسهب الشيخ من بعد في بسط رؤاه حول المرأة الأوروبيَّة قائلاً «... النساء الأُوروبياتْ نباتات شتويَّة، شاحبة وليس لديهن مسحة من ذوق، وتعلو وجوههنَّ الصفرة بعد إذْ برَّحها الجوع. فهنَّ نحيفات وقلَّما يتناولن الطَّعام. أما الاقتران بهن فهو شأن آخر. فهن حرب وتعاسة في أي منزل حللن فيه. فيما يقضي نظامنا بأن ينام النساء سويَّة في جناح خاص بهنَّ. وكذا الأمر بالنسبة للرجال؛ فبهذه الوسيلة ينتشر السلام في كل مكان. ونحنْ لا نرغب في الحديث إلى النساء المنهمكات في سفاسف الأمور وشؤون الزينة فضلاً عن السعي بالفضائح».

وينبغي للراقصات كما كان يعتقد أن يرفهن عن الرجال، فيكون بوسع المسلم الصالح أن يحلم عبر هذا المشهد بالجنة حيث الحور العين ذوات الأجساد الطَّاهرة النقيَّة اللائي

يحظى بهن المتقون عرائس خالدات. وقد خلص نيرڤال من هذه التعليقات إلى أنَّ المسلمين يزدرون نساءهم، مما يدفعهم إلى إسقاط عواطفهم الجيّاشة على مخلوقات مُتخيّلة لا تطالها يدُ الفناء. وأنهم ينكرون أنّ لنساء الدنيا أرواحاً، مما يجعلهم يأملون في تحقيق أحلامهم في الجنة الموعودة[1]. وبصرف النظر عما إذا كانت رؤيته صائبة أم لا فإنّه حاول على أقل تقدير تأويل زواج المسلم في سياق أكثر لطفاً ومحاباة.

وما انفكّ نيرڤال يؤكد –عبر محادثة أجراها مع القنصل الفرنسي– أن الموقف الأوروبي حيال السلوك الجنسي لدى المسلمين ينطوي على أسس مغلوطة. حيث يقول مخاطباً القنصل: «إنَّ حياة الأتراك –من منظورنا الخاص– مثال الطغيان والمتعة. غير أنها ليست على هذه الشاكلة. فالرجال يسلكون سلوكاً حسناً، طالما أنَّ الشريعة تنظّمُ الحياة الاجتماعيّة والأخلاقيّة، وطالما أنها لا تقضي بأي أمر يدخل في باب المحال، فتغدو طاعتها عندهم مسألة شرف ونُبْل [2]... ولقد تأملتُ طوايا الحريم، فألفيتُ إيهاماً ينبغي علينا أن نسقط ما ارتبط به من مباهج حسيَّة. مثل فحولة الزوج أو السيّد، والنساء الفاتنات اللاتي يجتمعن بغية جلب السعادة لرجل واحد. ولربما أثرى الدِّين أو العرف هذا العالم المثالي الذي أغرى العديد من الأوربيين[3].

وكان نيرڤال على قناعة «بأنَّ الحكايات التي كان يشيع تداولها في المقاهي حول المغامرات العاطفيَّة الشاذَّة هي حكايات مضلّلة، ذلك أن الانجذاب إلى المرأة يلائم المخيلة العربيَّة على نحو مغاير لما نلفيه لدى الأتراك، فمن المستبعد أن يعثر المرء على حالات للخيانة الزوجيَّة، فالمسلم يرى في الاقتراب من امرأة ليست ملكاً له بصورة كاملة أمراً يدعو للغثيان»[4]. ولم يكن نيرڤال واثقاً من حدوث مواجهات جنسيَّة بين المسيحيين والمسلمين، فالمرأة المسلمة التي تُضبط متلبسة في بيت زوجها تكون قدْ جازفت بحياتها.

وأنكر نيرڤال أي تصور يدَّعي بأن الشريعة الإسلاميَّة تنطوي على أيِّ شيء يختزل

1- Nerval, Voyage en Orient, pp. 125—7.

2- Ibid., p. 224.

3- Ibid., p. 226.

4- Ibid.,p.228.

الزوجة إلى حالة من العبوديَّة والخضوع. يقول: «إنَّ معتقدات المسلمين وأعرافهم تتغاير بصورة كاملة عن معتقداتنا إلى درجة أننا لا نستطيع الحكم عليهم إلا عبر مقارنتهم بفسادنا الخلقي وإذا ما أدرك المرء ما يسود علاقة المسلم بزوجاته من كرامة وطهارة فإنه سيطّرح جميع الأوهام الشبقيَّة التي اختلقها كتاب القرن التاسع عشر»[1].

ولا يبدو هذا الحكم السَّاطع والدقيق؛ الذي ينهضُ بوصفه اختلافاً كبيراً عن الأحكام المتعسِّفة المألوفة حول الأعراف الشرقيَّة مقبولاً بصورة كاملة من جانب الناقديْن السالفيْن؛ سعيد وبهدادْ، ففيما كان نيرفـال يسعى للخروج بحكم أكثر إنصافاً، فإن سعيداً يركز بصورة أكبر على ما يراه: بحثاً عن حلم كانت المرأة المتمردة في موقع متجذِّر منه[2].

ومن العسير أن نعثر، لديهما، على ذكر لمحاولة نيرفـال مقاربة الشرق وفق صيغة لا تنزع إلى حكم ذي طبيعة تعسُّفيَّة. فنرى بهداد متردداً في قبول الفكرة التي تقول بأنَّ نيرفـال بذل جهداً في محاولة تفهُّم الشَّرق، حيث يرى ذلك متناقضاً مع الجوانب الأخرى من النص الذي أسبغت عليه أهميَّة قصوى من جانبه وجانب سعيد. وفي هذا السيَّاق فإن ملحوظات نيرفـال لا تتوائم مع الأطروحة العامَّة لاستشراق سعيد وأقلُّ من أنْ يُعَترفَ بها على الوجه الأمثل.

وكانْ مؤلَّف نيرفـال الذي اعتمده بهداد نسخةً منَّقحة تتألف من مجلدين صدرا في باريس عام 1980م. وجاءت الأغلفة مزدانة بلوحتين استشراقيتين؛ الأولى هي الرقيق الأبيض لـ «ليكوم دونوي» والثانية هي «عادات الشَّرق» لـ «روسو». وقد غالى بهداد كثيراً بالحديث حول انتقاء هاتين اللوحتين، اللتين اختيرتا في واقع الأمر للطبعة التي صدرت عام 1980. فضلاً عن كونهما رسمتا بعد الظهور الأول لكتاب نيرفـال رحلة إلى الشرق. وفي حين صوَّرت الأولى امرأة عاريةً في ديوان وقدْ أرسلت نظرها خارج اللوحة، صوَّرت الثانية سيِّدتين محجَّبَتَيْن تجلسُ بإزائهما فتاة محجبة كذلك. وقد رأى بهداد في هذه الصور، وهو الفارسي، مظهراً خلاعيَّاً ربما يمثِّل أنموذجاً للتعرِّي الذي لا يختلف كثيراً عن تمثال

1- As quoted by Behdad, Belated travellers, p. 31.

2- Said, Orientalism, p. 184.

الأولمب، ونظرة ثملة، تصوّر الخمول الذي يَعُمُّ الحريم، والحجاب الذي يومئ إلى أنَّ ثمَّة شبقيَّة تكمن خلف العيون السود وينبغي أن تظلَّ مُسْتَترة. بَيْد أنَّ هذه الصُّور لن يُصار إلى تأويلها بذات الطريقة السالفة من جانب المشاهد الغربي. وقَدْ بدا بهْداد موشكاً على لوم نيرڤال لانتقائه هذه الصور التي تبرزْ الصدع في نصه الذي يتراوح بين الحديث عن الطبيعيَّة المبهمة التي تتوارى خلف حجاب المرأة وبين الرغبة النَّهمة في التَّعري وفق قوله[1]. وقد اختيرت هذه الصور -في واقع الأمر- من جانب الناشرين لدغدغة مشاعر القراء الغربيين «ورفع نسبة المبيعات». لكنها عملت في الوقت ذاته على إطالة أمد وجهة النَّظر الاستشراقيَّة حول الشرق)[2].

ولقد حذا فلوبير (1821—1880) خطوات نيرڤال حذو النَّعل بالنَّعل، وكان واحداً من الكتاب الرومانسيين الذين أسهموا في تدشين تصورٍ حول الشَّرقْ الأوسط بوصفه مسرحاً للاستيهام والتجريب لدى الفرنسيين. كان فلوبير قد ترعرع في شمال فرنسا الذي رأى فيه مُحيطاً ذا طبيعة كئيبة ومحزنة. وقد توفر فلوبير على قراءات واسعة في الأدب الاستشراقي وحمل في داخله رغبة في زيارة المنطقة المنغمرة بالضوء الساطع والألوان الزاهية حيث سيتلمَّس خطى الحريَّة ويسعى وراء المغامرة، بعد عدَّة سنوات أمضاها في «كروسير» في كنف أم قاسية وقريبه اليتيم الذي لا يكفُّ عن الصراخ والبكاء. وكانَّ فلوبير شابَّاً وسيماً ذا بنية رياضيَّة وجاذبيَّة أسرتْ النساء اللواتي كان شغوفاً بهنَّ ولاسيما المومسات. واعتاد فلوبير المواخير وكانّ له موقف صريح باعث على الاستغراب تجاه القاطنات فيها من المومسات، كما كتب عن مغامراته ومواقفه الجنسيَّة بصورة صريحة وأخَّاذة. ويتجلى هذا فيما كتبه عن المومسات حيث يقول: «ربما انطوى هذا على ذوق منحرف، غير أني أحب حياة الدعارة، ولذَّاتها أيضاً، بصرف النَّظر عن جوانبها الشهوانية. إن قلبي ليشرع بالخفقان في كل مرَّة يقعُ فيها نظري على تلكم النسوة وهُنَّ يتبخترن بملابسهنَّ القصيرة

1- Behdad, Belated travelers, pp. 18—19.

2- هناك «إعادة إنتاج» للوحة أتوبليني «الراقصة الشرقيَّة»، على غلاف كتاب قباني؛ «الأساطير الأوروبيَّة حول الشرق». وهي لوحة تصوِّرُ راقصة شبه عارية، أما غلاف الطبعة الأولى من كتاب سعيد، فهي تحمل صورةً غامضة لفتىٍ سحَّار عار. ويبدو أنْ كلا الكاتبين لا يتحرَّج عن نشر الفن الذي يدينانه. أما الطبعة اللاحقة لكتاب سعيد فهي تحمل لوحة لودفيج دويتش؛ «البوَّاب وعازف القانون».

المزركشة تحت ضوء المصابيح الذي يتمازج مع حبات المطر. إنَّ الماخور هو المكان الذي تتواشج فيه جملة من العناصر، الشبق، والمرارة، والمتنأى الكامل عن الاجتماع البشري، والجنون العضلي وخشخشة الذهب. إنه ذلك العالم الذي إذا أمْعَنَ فيه المرء النظر أصابه الدوار»[1].

وامتدَّ شغف فلوبير بالنِّساء إلى المرأة الشرقيَّة، فقد شارك الآخرين في الفكرة التي تقول بأن الشَّرق يطفح بالمغامرة الجنسيَّة، وكانَ متشوِّقاً لأن يخبر بنفسه مباهج الشرق المتخيَّلة. وحدث أن حثَّه صديقه الكاتب «مكسيم دو كامب» على أن يحيل أحلامه إلى واقع معيش. فانطلق حازماً أمره على الخوض في حمأة التجربة الجنسيَّة، وقد اقتادته طبيعته الحسِّيَّة الجامحة لاجتياز حدود الخيال والنفاذ إلى الأعماق المظلمة من الحياة الجنسيَّة المصريَّة. وكتب محرر كتابه الذي ألفه حول رحلته إلى مصر يقول: في نهاية الأمر كان فلوبير في طريقه لتلمّس التحرر بصورته المطلقة، والعثور على المغامرة التي تستأنفُ بطبيعة الحال مغامرات أُخرى[2].

ويدور كتاب فلوبير «مذكرات رحلة» حول تجاربه في الشَّرق، وهو مزيجٌ من فقرات شعريَّة، وأخبارٍ حول مشاهداته في الرحلة، ونعوتٍ حميميَّة لمواجهات جنسيَّة. وقد حققت السُّرود الجنسيَّة فيه، لاسيما تلك التي تناولتْ معاشرته للراقصة والمومس كشك هانم، صيتاً ذائعاً للكتاب. تلك المعاشرة التي خلتْ من العاطفة حيث قام بها فلوبير بمزيج من الانجذاب والنُّفور. واكتشف فلوبير استحالة أن تتمَّ لقاءات اعتياديَّة مع النساء المصريَّات، فمضى من فوره إلى المواخير حيث يكنَّ مبذولاتٌ. وكان قد التقى كشك هانم في عسنة التي تقع إلى جنوب الأقصر المطلَّة على النيل.

وقامتْ بالترفيه عنه برقصاتها، يقول «يا لها من مخلوق رائع مفعم بالبراعة... تتراقص بنطالها قرنفلي اللون، وليس إلا وشاح بنفسجي داكن وشفيف يكسو جذعها». وهكذا فقد فتنته والتذَّ بمشهد المتعة الحسيَّة المحضة ذاك. غير أنَّه وصف معاشرتها بإسهاب يخلو من العاطفة فضلاً عن كونه ذا رؤية أحاديَّة حيث جاء مُؤولاً من جانب فلوبير وحده. وكان

1- F. Steegmuller (trans. and ed.), Flaubert in Egypt: a sensibility on tour (London, 1983), p. 9.

2- G. Flaubert, Voyage en Egypte, ed. P.M. de Biasi (Paris, 1991), p. 70.

لفلوبير عدد آخر من المواجهات مع الراقصات في أسوانْ، ومنها مواجهته مع الراقصة المومس هيدلي التي بدت غير جذابة بصورة واضحة، حيث يقول: «إنَّ اللقاء بها حمل رائحة الطاعون والجذام»[1]. ومضى فلوبير مطوّفاً بأنحاء مصر باحثاً عن الأمكنة القذرة. وقدْ لاحظَ بحق مظاهر المجون الصريحة التي تمتلأ بها جداريات مصر القديمة. حيث يلمسُ الزائر صوراً بالغة القذارة حتى في تلك التي تعودُ إلى الحقب السَّحيقة[2]. (غير أنها ليست بالغة القذارة بالنسبة للمصريين القدماء، حيث مثَّل الجنس والإنجاب ملمحاً جوهرَّياً في ديانتهم، الملمح الذي طُمس من جانب آثاريي القرن التاسع عشر والقيِّمين على المعارض ذوي النزعة الأخلاقيَّة).

ولدى تساؤلنا فيما إذا كان فلوبير عادَ قانعاً بعد رحلته إلى مصر؟ فإننا نقع على بعض الحقائق في هذا الاتجاه. حيث أن فلوبير اشترى العديد من المواد التذكاريَّة لتُبْقي على هذه الرحلة حيَّة في ذاكرته وبدا -في واقع الأمر- مدفوعاً إلى شراء أصناف بعينها نحو: «غدائر شعر نسائيَّة مضفورةً بزينة خاصة، وينجلي ذلك على نحو أكثر غرابة فيما كتبه حيث يقول: «لم نَشْترِ أي امرأة وإنَّما الملابس الداخليَّة وحسب»[3]. واستمر فلوبير تجربته على نحو كثيف في ما كتبه لاحقاً من رواياتْ، حيث تبدَّى الشرق مَسْرحاً للاستيهام الجنسي. وهكذا فإنَّ أجزاء عديدة من «رحلته» وظِّفَتْ في رواياته؛ سلامبو، وهيروديا، وإغواءات القدِّيس انطوان. ولقد أثار مؤلفه «يوميَّات رحلة» حفيظة اثنتين من الفرنسياتْ، وكانت الأولى قريبته وهي السيدة «كارولين فرانلكين غروتْ» التي أصْدَرَتْ النَّص في طبعة مهذَّبة بعد تعديل الفقرات المتعلقة بكشك هانم والأُخريات. أما الثانية فهي صديقته لويز كولييه التي قرأت النص بأكمله، فأثَارتْ لديها الفقرات ذات الصبغة الجنسيَّة شعوراً بالغضب، مما دفعه للرد عليها في رسالة مطوَّلة حاول فيها أن يقلِّلَ من أهميَّة مغامراته في مصر. يقول: «بالنسبة لكشك

1- Ibid., p. 197.

2- Said, Orientalism, p. 185.

3- Behdad, Belated travelers, p. 61.

هانم، كوني مُطْمئنَّة وعدِّلي -في ذات الوقت- من آرائك حول الشَّرق. وكوني على يقين من أنَّ شخصيتها مُفْرغة في جانبيها الأخلاقي والحسِّي. فهي ترى فينا أغراباً لطفاء لأننا نترك لها عدداً وافراً من القُروش. هذا كل ما في الأمر. إنَّ المرأة الشرقيَّة لا تعدو كونها آلة؛ لأنها لا تفرِّق بين رجل وآخر. ومدارُ حياتها يتمحور حول التدخين والاستحمام وصبغ حواجبها بمستحضرات التجميل واحتساء القهوة. وفيما يتصل برغبتها الحسيَّة، فمن المتوقع أن تكون طفيفة لأنْ المرأة الشرقيّة تخضع لعمليَّة ختان منذ بواكيرها. وهذا ما يجعلها ذات شخصيَّة شاعريَّة، فضلاً عمَّا يسببه لها الختان من حافز للعودة إلى الطبيعة بصورة تكادُ تكون مطلقة»[1].

وليس من المعروف إذا ما أرضت هذه التطمينات لويس كوليه، غير أنَّ الفقرات التي أُجتزأت من النص الأصلي؛ يوميَّات رحلة، بقيت غير متاحة للقارئ الفرنسي سنوات عديدة.

إدوارد لين:

ليست ثمَّة أعمال إنجليزيَّة معادلة للأعمال الاستشراقيَّة الفرنسيَّة على غرار أعمال شاتوبريان، ولا مارتين، ونيرفال، وفلوبير، التي حاولتْ أن تتعرَّف ذاتها في الفضاء الشرقي. وعلى الرغم مما يُمثِّله عمل كينغليك؛ إيوثين، - الذي يُعدُّ من كلاسيكيات أدب الرحلات الإنجليزي- من تسجيل بارع ومرهف لانطباعاته التي كونها في رحلته التي قام بها إلى الشَّرق الأدنى. فإنَّ إدوارد سعيد يصفه على نحو فظ بأنه لا يعدو كونه: كتالوجاً بائساً لمركزيَّة عرقيَّة متغطرسة، وسُروداً فارغة ومضجرة كشرق الإنجليزي[2]. في حين كانت إيثون رحلةً تعبِّر صراحة عن مؤلف «يغني أُغنية حزينة وطويلة عن ذاته»[3]، مستثمراً الشَّرق أرضيَّة يتأمل عبرها تحولات شخصيته- وهنا تكمن نقطة افتراقه عن الكتاب الفرنسيين.

1- Flaubert, Voyages en Egypte, p. 77.

2- Said, Orientalism, p. 193.

3- Kinglake, Eothen (London, 1896), pp. xxxiii—iv.

أما العمل الإنجليزي الكلاسيكي الثاني في ذلك الحين فهو عمل إدوارد لين (1801–1876) الموسوم بـ «مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم»، الذي يمثّل وصفاً مستفيضاً يستندُ إلى إقامة لين الطويلة في مصر وما حصّله من معرفة عميقة باللغة العربيّة، فضلاً عمّا يمثله من حالة مغايرة تماماً لما جسّده عمل كينغليك من تأمل معذّب في تحوُّلات الذات. كما يمكن أن نرى في عمل لين إرهاصاً لما سَيُشكّل كما هائلاً من الدراسات الاجتماعيّة الأنثروبولوجيّة حول المجتمع الشرق أوسطي. ولم يذهب لين –كما هو الحال لدى فلوبير– إلى مصر سعياً وراء مغامرة جنسيّة، لكنّه لم ينأَ بنفسه عن الخوض في الشائعات ذات الطبيعة الفضائحيّة وما سادَ من أقاويل حول الحياة الجنسيّة القاهريّة. ولقد رسّخ لين –ببثّه لهذه الآراء– لدى القارئ الإنجليزي التصورات المسْبقة التي سادتْ حول العادات الجنسيّة في الشرق الأوسط، كما استثمر عمله على نحو واسع من جانب نيرڤال وفلوبير.

وتناول لين مصر –ممثّلاً النتاج الطبيعي للبيئة التي أتى منها– بمزيج من انشغال مفرط بالسلوك الجنسي واحتشام أوقف بثّه للفضائح في منتصف الطريق. (فقدْ أسقط –بخلاف بيرتون الذي لم يستثن شيئاً– من ترجمته «لألف ليلة وليلة» الحكايات والأحداث التي كان يعتقد أنها خادشة للذائقة الفيكتوريّة. وطوّر لين عاطفة خاصّة حيال الشرق الأوسط، لاسيما فيما يتصل بعاداته المعاصرة واللغة العربيّة.

ودرس لين التاريخ المصري بصورة مكثّفة قبل أن يَشُدَّ رحاله إلى مصر أول مرّة عام 1825، كما عادَ إليها مرتين إثر ذلك، فكانتْ الأولى عام 1833 والثانية عام 1842، حيث امتدّت زهاء ثمان سنين. وكان لين عازماً في ما كتبه على تعرية مصر أمام القارئ الغربي. وجاء في معرض وصفه للحظة الأولى التي وقع فيها بصره على مصره قوله: «بينما كنتُ أدنو من الشاطئ، سرى إلى نفسي شعور يشبه شعور العريس الشرقي حين يتأهّب لرفع الملاءة عن عروسه ليرى لأول مرّة القَسَماتْ التي ستخلب لبّه، أو تخيّب أمله، أو تجلبُ له الغثيانْ»[1].

وقد ألقى لين بنفسه في الحياة المصريّة، مُتمثّلاً عاداتها، ولباسها، وناطقاً بلغتها، كما

1- Quoted by L. Ahmed, Edward W .Lane (London, 1978), p. 1.

شغلَتْ النساء والعادات الجنسيَّة حيِّزاً واسعاً من اهتمامه وزعم بأن الفيُّوم التي نزل بها في طريقه إلى القاهرة تشتهرُ بجمال نسائها... وبرمَّانها. ويقول في هذا الصدد: «وقدْ هُيئ لي في وقت راحتي أن أتقرَّى عبر نوافذ كبينتي الوجوه المكشوفة لهؤلاء النسوة... فهن لا يحجبن وجوههنَّ إلا في حضرة الرجال»[1]. وانطلق لين من هذه الواقعة الأولى التي هُيئ له فيها أن يختلس النظر إلى النساء المصريَّات ليطعِّم عمله بافتراضات وجمل دوغمائيَّة حول الشخصيَّة المصريَّة لاسيما في تأكيده على الرأي الغربي المألوف الذي يقول بأنَّ للمناخ الحار الأثر الحاسم في السُّلوك الجنسي لدى المصريين. ومضى يقول: فيما يتصل بالجانب الحسِّي، فإن المصريين –شأنهم شأن الأقوام التي تعيش في مناخات حارَّة– أكثر انغماساً في الحياة الجنسيَّة من الأقوام التي تقطن شمال العالم. ومن هنا فإن مصر استحقت لقب «موطن الفساد»[2]. ولربما يعودُ السُّلوك الإباحي والسِّمة الشبقيَّة التي تميِّز السواد الأعظم من النساء المصريات إلى جملة من الأسباب؛ وهي مناخيَّة في بعض وجوهها، وتتعلَّقُ في بعضها الآخر بما تفتقر إليه هؤلاء النِّسْوةِ من إرشاداتْ كافية، وأنشطة للهْو البريء، ومشاغل العمل[3]. وإنَّ الحرارة لتذكي حاسَّة المصري مما يدفعه إلى الإفراط في المتع الحسيَّة[4].

ومن المحتم أنَّ «إدوارد لين» وجد عَنَتاً شديداً في تسجيل هذه الأمور التي تطفح بالفسق. فقد بدا كل شيء خادشاً للمعتقدات الأوروبية المتعلقة بالأخلاق الجنسيَّة. «فالنِّساء المصريات يتميزن بكونهنَّ أكثر النساء فسقاً من بين جميع النساء اللائي يدعين انتماءهنَّ إلى أمَّة متحضرة»[5].

وقد أفضى هذا الإسراف –وفق لين– إلى اضطراب في العلاقات الزوجيَّة. مما استوجب على الأزواج أن يكونوا على حذر من مكائد زوجاتهن، فهن يُسئنَ استخدام أي حريَّة

1- Ibid., p. 25.

2- E.W. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians (London, n.d.), p. 276.

3- Ibid., p. 274.

4- Said, Orientalism, p. 162.

5- Lane, Manners and customs, p. 274.

تمنح لهنَّ، وينبغي أن يُقْفل عليهنَّ في أي مكان ينزلن فيه[1]. وقد جرى الاعتقاد كما يدَّعي «لين» بأنَّهنَّ: «يمتلكن حدّاً كبيراً من الدَّهاء في إنفاذ مكائدهنَّ، إلى درجة تُعجز أكثر الأزواج حذراً وفطنة؛ وعليه فإنه من النادر أن تحبط مؤامراتهن مهما بلغت حدود المخاطرة فيما يضطلعن به من أعمال. ويحدث في بعض المناسبات أنْ يقوم الزَّوجُ دون أن يدري بأمور من شأنها أن تنميّ هذه النزوعات لدى زوجته»[2].

وغدا هذا المشهد القاهري بما فيه من مكائد مشهداً هزليّاً يحاكي السَّرد القصصي، وكما يقول لين: إنَّ بعض قصص المكائد التي تقوم بها النساء في «ألف ليلة وليلة» تُقدِّم صوراً صادقة عن الحوادث التي تسودُ القاهرة هذه الأيام[3]. غير أنَّه خفَّفَ من حدّةِ موقفه لاحقاً واعترف: رغم كل شيء، بالصعوبة البالغة في دخول المرأة بيتَ رجل غريب. وإن ظلَّ لين يعتقد أن «نساء مصر لا يكففن عن اجتراح المكائد على الرغم مما يُصَاحب ذلك من مخاطر». وقد جاء «لين» على ذكر الفروقات الطبقيَّة حيث يقول: في الوقت الذي تكونُ فيه حياكة المكائد أمراً بالغ الصعوبة في أواسط الطبقات العليا والمتوسِّطة فإنها أكثر سُهولة وشيوعاً بين الطبقات الدُّنيا»[4]. وأنَّ الارتباط بين سلوك الطبقة الدنيا وحرارة الطَّقس حاضرٌ بكثافة في حياة المرأة المصريَّة التي تنخرط على الملأ في مغازلات ومداعبات مع الأغراب.

وقد كان لحرارة الطقس هذه نتائج عديدة. ففي مجتمع يستفحل فيه الجنس تُنْتِجُ سهولة الطلاق «أثراً مُفْسِداً على كلا الجنسي». وإذا ما امتدَّ الزواج فإنَّ ترتيبات تُعدُّ كي يعيش الزوجان بصورة منفصلة ومن ثَمَّ تقام حفلات اللهو المستقلَّة التي يخلو بعضها من البراءة، فضلاً عن كونها داعرة من منظور القارئ الفيكتوري، يقول لين: «إنَّ ما يتبع ذلك من مشاهد لا يجملُ وصفه». ولم يشتمل عمل لين على وصوفات كثيرة لحياة الحريم ونظام الإماء والدعارة، كما لم يتحدث بصورة مطوَّلة عن الراقصات والمغنيات التي شاعت

1- Ibid., p. 275.

2- Ibid., p. 275.

3- Ibid.

4- Ibid.

تسميتُهنَّ بالغوازي والعوالم[1]. فقد كان يكتبُ كأجنبي مولع بالانتقادْ ومراقب متمسك بالاحتشام، يميلُ إلى الاهتمام بجانب معين من المعلومات، لا أنْ يثير على نحو غير لائق القارئ الغربي الأكثر كبتاً. فلقد عاش لين في المجتمع المصري وتغلغل فيه بالإنابة عن القارئ الغربي، حتى إنه اقترن بأمةٍ من أصل يوناني، تدعى نفيسة؛ كان قد جلبها له أحد أصدقائه.

إن الزيجات المختلطة بين الشرق والغرب لهي أكثر الارتباطات الحميميَّة التي جمعت كلا الطرفين. تلك الارتباطات التي من الممكن أن يملؤها التوتر وسوء الفهم. فمن الشائع أن يصطحب الرجل الشرقي زوجته الغربيَّة لدى عودته إلى وطنه الأصلي، وهناك يتوجب عليها أنْ تتواءم مع عاداته، وإلا فإنها ستعاني من أمور شتَّى. فالزوج غالباً ما يكونُ طرفاً مُسَيْطراً ينتظرُ من زوجته أن تندمج في المجتمع النسوي المغلق حيث لا يُسْمعُ لرأيها إلا فيما نَدَر. وفي حالة لين؛ يصطحب الرجل الأوروبي امرأةْ شرق أوسطيَّة (ليست مصريَّة بصورة كاملة إذ إنها كانت أمةً من أصل يوناني). وكانت علاقتهما بطيئة النَّماء. واعتقد لين -في بادئ الأمر- أنها من أصل وضيع لا يرقى إلى محتده الكريم، لكنه شرعَ تدريجيَّاً في «تطويرها» وتزوجا آخر الآمر. وبدا زواجهما سعيداً حيث قال عنها لين أنَّها «زوجة ودودة» جدَّاً وقد مكثَتْ معه حتى نهاية حياته في إنجلترا، وإن ارتأتْ رنا قباني أن علاقتهما كانت علاقة وصاية وهيمنة.

وهكذا، فإنَّ عمل لين بقي له الأثر العظيم، لاسيما كتابه مسالك المصريين وعاداتهم الذي أُلحق بترجمته المهذَّبة جدَّاً لـ «ألف ليلة وليلة» وقاموسه العظيم من اللغة العربيَّة إلى الإنجليزيَّة وإن لم ينته من إنجازه. ومثَّلت أعمال لين سلطة مرجعيَّة في معرفة الشرق الأوسط وبقيت كذلك لعقود طويلة. وكانت ليلى أحمد متعاطفة مع إنجازه حيث تقول: إنَّه لإنجازٌ يعصى على الكثيرين حين يَسْعى المرءُ إلى تقريب ثقافة حيَّه إلى أذهان أصحاب ثقافة مغايرة، وأن يسلِّط ضوءاً كاشفاً على أساليبها ومعتقداتها، وأنْ يُراعي جَوْهرها الأساسي عبْر إضاءته لهذه الجوانب[2].

1- سنأتي على ذلك في ما يلي من الكتاب.

2- Ahmed, Edward W.Lane,p. 199.

فيما بدا إدوار سعيد أقل تعاطفاً حيث يقول: «فالمصريون يُشرَّحونْ من أجل العرض، إن جاز القول، ثمَّ يُجْمعون سويَّةً بصورة مُؤنِّبة من جانب لين». فمن منظور سعيد: «تبدو هويّة لين كمؤمن زائف وأوروبي ذي امتيازات في جوهر إيمانه الكاذب»[1]. غير أنَّ ما ذكره سعيد ليس حقيقيّاً بصورة كاملة. فقد مثل لين مرجعاً معلوماتيّاً مستفيضاً للعديد من جوانب الحياة والمجتمع المصريين في منتصف القرن التّاسع عشر، وإن كانت روايته منبثقة عن ذهنيَّة الإنسان الإنجليزي التي شكّلتْها بيئة منتصف القرن التاسع عشر، ونتيجة لذلك، فإنها اشتملت على كل المعوِّقات التي حوتها هذه الحقبة.

1- Said, Orientalism, p. 161.

الفصل الثالث

الشرق الأوسط والإمبراطوريات

الفكتوريُّون والمواقف الجنسيَّة:

استعرضنا في الصفحات السابقة الكيفيَّة التي سَكَّ فيها الكتاب الأوروبيون، والإنجليز والفرنسيون منهم خاصة، أفكاراً بعينها حول السلوك الجنسي في الشرق الأوسط، والكيفيَّة التي استثمروا بها هذه الأفكار وزجَّوا بها داخل الوعي الغربي. تلك الأفكار التي أضحت جزءاً من النظرة الأوروبيَّة الشاملة حول آسيا وأفريقيا. والتي لعب فيها الجنس دوراً فاعلاً. وقد مارست المواقف الجنسيَّة تأثيرها على توجهات الإمبراطوريَّة، وتلبست بعنصريَّة متجذِّرة، انغرستْ بصفة خاصة في النهج متجذرة الفيكتوري تجاه العالم.

وكانت الملكة فيكتوريا قد حكمت في الفترة الواقعة من عام 1837 إلى عام 1901 ملكةً وإمبراطورة. واصطلح على تسمية فترتها بالحقبة الفيكتوريَّة نظراً لالتصاقها بمواقف ميزتها عن أي حكم آخر. وقد تقاسَمَ الفيكتوريون «أو عانوا» قيماً بعينها– كالمثابرة على العمل، والطهارة الدينيَّة، والاستقامة الأخلاقية، والإخلاص للعائلة وللملكة والوطن والإمبراطوريَّة– وإذا عاينَّا تلك القيم معاينةً ايجابيَّة، فإن ثمَّة جانباً سلبياً يكمن في الرياء والصرامة الأخلاقية لاسيما ما يختصُّ منها بالجنس.

وكان للحقبة الفيكتوريَّة صيت مُتناقض في الشأن الجنسي. ففي الوقت الذي أوغل فيه الفيكتوريون بعيداً في اجتثاث أية غواية أو تفكير جنسي يُلْفى لدى الفتيات، فإن عدداً وفيراً من المجلدات تناولتْ بالحديث انهمام الرجل الفيكتوري بالجنس والبغاء والأدب الخلاعي.

ومن السَّهل تأويل القيم الصارمة التي أولاها العصر الفيكتوري للعادات الجنسيَّة بأنها تعكسُ اهتماماً ذائعاً بالشأن الجنسي. إذْ غالباً ما اتهم ذلك العصر بالنفاق، وليس

هذا بالضرورة فصل الخطاب، فمن الممكن أن يكون العصر الفيكتوري قدْ احتفظ بقيم مزدوجة فيما يتصل بالرجل والمرأة. فقد عُدَّ المبدأ الذي يقول: «أُبذر بذاراً طائشة» مقبولاً بل ممارسة محبذة إذا ما اتصل الأمر بالشباب، في الوقت الذي حُكم به على أية علاقة جنسيَّة تقع خارج إطار الزواج بالنسبة لفتاة من الطبقة العليا أو المتوسطة؛ أنها في عداد المحرمات. وإن نمت –في واقع الأمر– لدى أفراد الطبقة العليا علاقات خارج إطار الزوجيَّة.

وعلى الرغم من ذلك، فإن المرء يعثر على سلسلة عريضة من الآراء التي شاعت بين الرجال حول النساء والجنس. ففي حين اشتملت آراء البعض على النظريات العلميَّة المزعومة التي تدَّعي بأن جسد المرأة لا تكتنفه مشاعر جنسيَّة شبقيَّة، فإن آخرين رأوا أن كبت المرأة لغريزتها الجنسيَّة يعود عليها بآثار كارثيَّة. وذهب فريق آخر إلى أنَّ التعفُّف يُفْضي بها إلى نتائج إيجابيَّة. وقد حصر ذلك العصر الوجود الأنثوي في دائرة الإنجاب الدائم، إذْ كانت العائلات الكبيرة العدد مشهداً مألوفاً، وكانت وسائل منع الحمل أمراً متعذَّراً. ومع ذلك فليس من الصحيح أن نقول –كيفما اتفق– أن الحياة الجنسيَّة للمرأة الفيكتوريَّة كانتْ خلواً من المتعة أو أنها كانت رهينة نزوات الزوج. فقد كانت نساء ذلك العصر يَتخوَّفن من الشعور باللذَّة الجنسيَّة تأسيساً على اعتقاد شائع بأن الحمل لا يحدث إلا إذا صاحبته اللذَّة، فإذا ما حرَمتْ المرأة نفسها من المتعة فإن ذلك يعني إرجاء الحمل.

كما ذاعت صورة الزوجة الفيكتوريَّة المثاليَّة التي تنصاعُ لأوامر زوجها، وتنقطع بكليتها إلى واجباتها الأموميَّة، ولا تنشغل بأمور الجنس. فيما ترك المرأة في فضاء شحيح من الخيارات. فالزواج يوِّفر لها الأجواء العاطفيَّة والآمنة، وينأى بها عن المصير البائس الذي يلقي بها في مجاهل الخدمة المنزليَّة أو بصورة أفدح في مهاوي الرذيلة والبغاء. أما المرأة المستقلة والمكتفية ماديَّاً فقد كانت شخصيَّة نادرة، وغالباً ما كانت تنعت بالعمَّة العانس المزعجة. وكان المجتمع الفيكتوري ينقسم إلى شطرين: الأول يمثله الرجل الذي كان في موقع السيطرة والظهور، أمَّا الثانـــي فيتمثل في المرأة المضحيَّة الغضَّة. كما كانت تركيبة المجتمع مشادة على أركان الفكرة المثاليَّة للزواج الدائم والفهم الذي يكرِّس

المرأة كائناً محض جنسي[1].

وتهيَّأ البعض لفرض آرائهم السلوكيَّة على الآخرين. ونهلتْ تلك الآراء من معين الطبقة الوسطى، مُدعَّمة من الكنائس الخارجة على الكنيسة الإنجليزيَّة، مستهدفة في مواعظها الطبقات العاملة التي مَثَّلَت أرضاً خصبةً للنساء الساقطات، أو اللواتي كن عرضة للانحلال الجنسي بسبب ظروف العيش التي تفرزها الإقامة في الأحياء المزدحمة. فكانت الجمعيات مكرَّسة لانتشال النساء الساقطات ورفع سويَّة المبادئ الأخلاقيَّة لدى المجتمع بصورة عامَّة. وهكذا فقد كانت المبادئ الأكثر صرامة تعني بالضرورة حريَّة أقل، وتضييقاً على المتعة والمغامرة.

احتلَّتْ فكرة التقدُّم موقع الجذر من المجتمع الفيكتوري. وغدتْ المواقف أرحب أفقاً في القرن الثامن عشر. إذْ صعَّد الفيكتوريون من حملتهم على الفساد والفجور في معرض اهتمامهم بالمُثُل الأخلاقيَّة. فالتقدُّم يستدعي ضمناً قيماً أخلاقيَّة عليا. وإذا أمكنَ صقل الذَّات الإنسانيَّة فإن ذلك سيفضي بالضرورة إلى تحقق المثل الأخلاقيَّة العليا. وقدْ كانت غالبية الفيكتوريين متيقنين أن هذه المثل الملائمة للارتقاء بالفرد مناسبة لقيم الأمة وسلوكاتها بصفة عامَّة. فصار التقدُّم باتجاه المدنيَّة والحضارة يعني الارتقاء في الأخلاق والآداب. فضلاً عمَّا صاحب هذا من الوعي بالمبدأ الذي يقول أن القضايا الأخلاقيَّة تقرر سقوط الأمم والأفراد أو نهوضهم بصورة موازية[2]. وشاع تصورٌ يقول: إن السلوك القويم للأفراد ينبغي أنْ يتمثل في القيم التي تتضمن تصورات بعينها، نحو الواجب، والعزيمة، ونكران الذات فضلاً عن فضيلة إرجاء المتعْ[3].

بيْدَ أنَّ سؤالاً بقي دونما إجابة؛ فهل ثمَّة علاقة لازمة بين تقدُّم الأمم وُزهدها الجنسي؟ وفي هذا السياق، كان الفيكتوريون يعرضون جملة من الأفكار للحدِّ من غلواء الطبيعة الجنسيَّة للكائن البشري إذا حدث ولم تؤثِّر فيها رياح التقدُّم؛ نحو ممارسة الرياضة، وخدمة الرَّب، والحمامات الباردة، وتمارين الحمية. وكان من المأمول أن تنهج النساء سلوكاً أخلاقيّاً إذا

1- J. Mabro, Veiled halftruths (London, 1991), p. 9.

2- H.J. Field, Towards a programme of imperial life' (Oxford, 1982), p. 24.

3- Ibid., p. 25.

ما خضعت رغبات الرجال للتهذيب. كما أُخضع النظام المتبع في المدارس العامَّة لسلسلة من التدابير في سبيل حياة صحيَّة نظيفة، حيث ينأى الفرد بنفسه عن الهواجس والعادات الجنسيَّة ويُكرِّسُ نفسه لخدمة الآخرين. كما شُيِّدتْ المنظمات الكشفيَّة بمرحلة لاحقة لترسيخ هذه القيم في نفوس الطلاب الذين لم يحظوا بفرص الانخراط في المدارس العامَّة. وفي سياق مؤازرة الكنائس الإنجيليَّة– البروتستانتيَّة لهذه المؤسسات فإنها ندَّدت على نحو شديد بكل صور الآثام الجنسيَّة. وهكذا فقد أفرزت هذه الأخلاق الفيكتوريَّة الصارمة جمعاً من الرجال والنساء غير المؤمنين بهذه الأخلاق، أو ممن مسَّهم الإحباط بسببها. وقد تبدَّى الشرق ومشارف السويس– لهؤلاء مكاناً ملائماً يؤون إليه هرباً من الصرامة الأخلاقيَّة التي خبروها في ظل الحكم الفيكتوري.

كانت بريطانية الفيكتوريَّة متمازجة بصورة مُحْكمة مع فكرة الإمبراطوريَّة. ففي أواخر القرن التاسع عشر انهمكت بريطانيا عن كثب في الحفاظ على الإمبراطوريَّة، مما أعانَ على تطوير المشاعر السياسية والاجتماعيَّة والأخلاقيَّة للدولة البريطانيَّة. وقد كانت التصورات الفيكتوريَّة ثقيلة وعامَّة إلى درجة تضيقُ بها جزيرة صغيرة. كما شعرتْ النخبة البريطانيَّة بضرورة أن تفيد الأمم الأخرى من التقدم والعدالة والحكم البريطاني. ولَّما كانت الإمبراطوريَّة العظيمة معادلة للنجاح في الحياة الفرديَّة فإن البريطانيين لم يحجموا لحظة عن التبشير بهذه القيم.

ومن هنا فقد راج عدد كبير من الأساطير في القرن التاسع عشر فجاء على شاكلة ذرائع للإمبراطوريَّة والاستعمارْ. فُنعتَ الشرقي بالدونيَّة والخمول، فضلاً عن كونه مهجوساً بالعنف والجنس. أما الرجال العرب فإنهم بليدون «بحسب بيرتون» وهم بالنتيجة مُهيَّأون للاحتلال من جانب الغرب الفاعل ذي الرفعة الأخلاقيَّة. وهكذا فقد كانتْ المضامين الجنسيَّة نافذة بكيفيَّة عميقة في هذه المواقف الامبرياليَّة والآراء الفيكتوريَّة حول التفوّق والاستقامة الأخلاقيَّة. وفي هذا السياق يقول رولاند هايم: «إن الفاعليات الجنسيَّة كانتْ في موقع الجذر من جماع القوة الإمبراطوريَّة والتوسع الفيكتوري»[1]. وامتداداً

1- R. Hyam, Empire and sexuality: the British Experience (Manchester, 1992), p. 1.

لهذه الرؤية اعتبر الشرق أنثى ينبغي حكمه من جانب الغرب الذكوري.

كما ألحقت تلك المواقف بجملة من التصورات التي نظرت إلى الشرق بوصفه موطناً للمتع المباحة والفساد، وأنه تربة مواتيةٌ للاستعمار. وعليه فقد تغلغلتْ المسألة «الجنسيَّة» في الصراعات التي شهدها القرن التاسع عشر بين القوة والعجز، بين الـمُسْتَعمِر والـمُسْتَعْمَر، مشفوعةً باهتمامات جنسيَّة أثرت بعمق في المواقف ذات الطابع العرقي.

وأقحم الفيكتوريون النَّظريات العرقية في مضمار العلم (أو العلميَّة الزائفة بصورة أدق)، وانبنت الهرميَّة العرقيَّة الوهميَّة بصورة واسعة على أساطير لا ترقى إلى صفة العلميَّة تمركزتْ حوْل ملامح الوجه وحجم الجمجمة. فأتى الأوروبيون البيض الذين ابتدعوا هذه النظريات في قمة الهرم الذي تسنَّمه الأنجلوساكسون على نحو خاص. وجاء الأفارقة السود وسكان الباسيفيك ذوو الثقافة المتخلفة في الدرك الأسفل من الهرم، وتموقَعَتْ شعوبُ الشَّرق بركودها وتخلفها التكنولوجي وسط هذه الترسيمة، تلك الشعوب التي في وسعها أن ترقى إلى وضعيَّة أفضل.

وعليه، فإن التفوق الطبيعي لدى الأنجلو ساكسون منحهم الحق والأهليَّة لحكم الآخرين. وقد جاءت كلماتُ أحدُ دعاة الإمبرياليَّة لتجلو هذا التصور، حيث يقول: «ثمَّة عبقريَّة عرقيَّة فُطر عليها الإنجليزي لحكم العالم»[1]. وقدْ أَنْتج هذا التَّركيز حول العرق جملة من العواقب. تمثلت إحداها في ضرورة تصدير النموذج البريطاني مُمهِّداً الطريق أمام الحكم البريطاني. ومن ذلك أيضاً ما استشعره البريطانيون من مهمَّة سامية في إنتاج جنس مميز من الرجال «ورُبَّما من النساء» يضطلع بحكم الأمم الأخرى وإدارتها. وكان ثمَّة اهتمام في انخفاض معدلات الولادة بين أبناء الطبقات العليا بينما كانتْ الطبقات الأقل رفعةً ومكانةً تتوالد كما الأرانب، إذ إن بريطانيا ذاتها لم تكن بمنجاة من التنميطات الطبقيَّة. ولم يزد ازدراءُ الطبقات الدنيا عن كونه خطوةً مختصرةً بارزة إلى سياسة استيلاء قوميَّة -بما يمثِّل تطبيقاً لعلم تحسين النسل- حيث يكون البقاء للأصلح. وقد حاول بعضهم تعريف البريطاني المثالي

1-H.B .Gray, The public school and the empire. (London, 1913), p. 2

بوصفه عضواً في العرق الإمبريالي قائلاً: «إنَّه يتصفُ بجسد نظيف، وصلب وإن لم يحظ بملكات عقليَّة متفوِّقة، وهو ذو بنية صحيَّة وثَّابة، فضلاً عن كونه غزيرُ الإنجاب»[1]. وفيما سبق تفسيرٌ لحرص البريطانيين على نقائهم الجنسي وتخوفهم من الاختلاط أو التزاوج العرقي. فقد اعتقدوا بأنَّ الهجين كائن غير سوي، ناهيك عن كونه عاجزاً وعقيماً. ومن الممكن أن يكون التزاوج مجدياً في حالات بذاتها، كأن يتزاوج العرب مع الأفارقة بغية تطوير هؤلاء الآخرين. بيد أن الهوَّة بين البريطانيين والأفارقة تظلُّ كبيرة الآماد.

وقد كانت مواقف الفيكتوريين تجاه الرجال ذوي البشرة السوداء متأثرة بالمواقف الجنسيَّة إلى درجة قصوى، معتقدين أن الرغبة الجنسيَّة الجامحة لدى هؤلاء مبعثها الجو الحار، والعري، وضخامة الأعضاء التناسلية، وانتفاء أي احترام للذات. ولطالما خشي الرجال ذوو البشرة البيضاء من الدخول في منافسة جنسيَّة مع الرجال السُّود أو ذوي البشرة البُنيَّة. وفي الوقت نفسه، شكَّلت معاشرة الرجال السود للنساء ذوات البشرة البيضاء «تابوهاً» لا يجوز اختراقه، بل إن ذلك لن يدور بفكر أحد في المجتمع الاستعماري. وإثر ذيوع هذه المواقف، نُدِّد بأي شكل من أشكال الانحلال. وأطلقت حملة تدعو للنقاء العرقي وتعنِّفُ كل أشكال التمازجات العرقيَّة الجنسيَّة. وأنَّ هذا الضرب من التمييز الذي رُسِّخ بحضور الزوجات الأوروبيات ليبرزُ المخاوف الجنسيَّة الإمبريّالية. كما أنه يضيء ما كان ينطوي عليه من عدائيَّة عرقيَّة صميميَّة. فكان لا مناص لمن تسوِّلُ لها نفسها خرق هذه القواعد من أن تلقى مصيرها المحتوم، فأما أن تنبذ أو أن تُسفَّر إلى الوطن. ومن هنا فإن رعباً حقيقيّاً كان ينشأُ لدى التفكير في الجنس على نحو يتعدَّى حدود القسمة العرقيَّة.

من جهة ثانية، فقد كانت حياة الرجال البريطانيين التي أمضوها في خدمة الإمبراطوريَّة متفرِّدة. إذ إنَّهم سخَّروا أنْفسهم لحكم شعوب أُخرى مُتَمثِّلين حياة عزباء دون انْ تَلْتَاث عقولهم بالمشاعر الجنسيَّة.

1– تتلبث مثل هذه الأفكار وتبقى طويلاً. فقد كتب السير تشارلز راديكلف بعد زيارة قام بها إلى مصر عام 1954م، يقول: «ثمة خصيصة في الإنسان الإنجليزي النموذجي لا يمكن لأي أمة إنتاجها».
Hopood, Tales of Empire, p. 821 .

ولم يكن الجميع راغباً في أن يتّبع هذه الترسيمة الأخلاقيّة، فأن يتولّى المرء مهمّة في الإمبراطوريّة يعني، غالباً، أنْ يُضحّي بحياته الشخصيّة وسعادته الزوجيّة. فقدْ اقتضت إدارة مناطق قصيّة من الإمبراطوريّة كالسودان مثلاً، أن يعيش المرء عزلة طويلة الأمد بما يعنيه هذا من نأي عن عالم النساء. «ولا ريب في أن الإمبراطوريّة غَدَتْ بذلك شأناً ذكوريّاً»[1]. فكان الزّواج مُسْتحيلاً في مناخات الخدمة القاسية، فضلاً عن كون العلاقات العابرة لا تدخل في إطار العرف السائد في الشرق الأوسَطْ. غير أنّه كانَ من الطبيعي أن تَنْشأ علاقات عابرة مع النساء المحليّاتْ أو الشبان اليافعين في بقيّة المسْتعمرات البريطانيّة، لاسيما في المزارع، ومراكز التجارة، وفي المستوطنات التي كانت تخصّصُ للمحكومين، وغيرها من الأماكن[2]. وفيما كان الفرنسيون ينظرون إلى هذا النمط من العلاقات بوصفها علاقات صحيّة وطبيعيّة فقد كان البريطانيون ينظرون إلى الزيجات المختلطة بما هي خطأ تتوجب مجابهته، كما أنهم سنّوا قانوناً عام 1909م يحظر اتخاذ الخليلات.

وقدْ تبدّتْ عملية حكم الآخرين كما لو أنّها ابتعاثٌ لتجربة المدارس العامّة وإن بصورة معكوسة إذْ كان الرجال الذين يعانون من اختلال عاطفي كما الأسوياءْ، هم الذين يمارسون الآن سيادتهم على من هم دونهم. كما كانَ ثمّة تشابه في كلا المشهدين؛ إذْ لم يكن للمرأة حضورٌ أساسيٌ في المدرسة كما في أماكن الخدمة الأخرى من الإمبراطوريّة. ومهما يكن من أمر فقد كان ثمّة طيف واسعٌ من العلاقات الجنسيّة التي عرفتها الإمبراطوريّة، تمرأتْ داخله صورٌ عديدةٌ من العلاقات التي تراوحت بين الزيجات السعيدة المستقرة والعلاقات المثليّة الشاذّة.

ومن الواضح أنّ بيئة الشرق الأوسط تركتْ تأثيراً عميقاً على الحياة الجنسيّة للعديد من البريطانيين «وبعض الفرنسيين» الذين عاشوا هناك، ولاسيما أُولئك الذين كرّسوا له فترات طويلة من حياتهم. وأقلّ ما يمكن قوله أن الشرق الأوسط كانَ مغايراً للبيئة التي جاؤوا منها. فقدْ كانت هذه التجربة لدى البعض إبحاراً أخلاقيّاً ضدّ عذابات الجسد

1- M. Rosenthal, The character factory (London, 1986), quoting Pearson from Science of national eugenics, p. 155.

2- Hyam, Empire and sexuality, p. 38.

ورغائبه. فيما نظر نفرٌ آخر إلى الشرق بوصفه مراحاً يأوون إليه هرباً من التقييدات المضجرة. وبرزت الصحراء ومرافقة أهلها البدو بديلاً في بعض الأوقات عن النمط غير المرضي الذي لازم حياتهم في الوطن. وهكذا فقدْ صار الشرق لديهم بديلاً عن الجنس. وفي هذا السياق يمكننا أن نزجَّ بطائفة من الأسماء على شاكلة إيزابيل إيبرهارت، وجيرتود بيل، وويلفرد ثايسغر، ولورنس الذين اعترضتهم مشاكل جنسيَّة في بلدانهم فاستثمروا الشرق الأوسط كمكان يلوذون به. مُسْقِطين استيهاماتهم الجنسيَّة على سكان المناطق التي حلّوا فيها. وأخيراً فإن ثمَّة نفر من الرجال الذين استمتعوا بصحبة الذكور دون أنْ ينخرطوا في مشاعر جنسيَّة عميقة، من غرار كيتشنر، ومونتغمري، وغوردن.

الفرنسيون: الإمبراطوريَّة والجنس:

قام الكتابُ والرحالة الفرنسيون على بثِّ تصور ما حول الشرق في بُلْدانهم. كما كانوا هم والبريطانيون المصدرين الرئيسين للمعلومات في هذا الحقل، في حين لم تبد الأممُ الأخرى الاهتمام ذاته. وقدْ قامَ نابليون باحتلال مصر تحت وطأة اصطراعه مع الإنجليز. غير أنَّهم أخرجوه ولما يمض على احتلاله لها ما ينوفُ على سنتين فقط. وعملت هذه المنافسة على إذكاء الاصطراع حول الشرق الأوسط. وعلى النَّحو الذي كانتْ فيه المقاربات النظرية لدى الفريقين متباينة حول المنطقة فقد كانت سياساتهم كذلك على طرفي نقيض. وفي واقع الأمر، فإنَّ الخلفيَّات التي انبجست منها هذه الأخيرة كانت أيضاً متضاربة. إذ كان البريطانيون ينعمون بحقبة سياسيَّة مستقرَّة وملكيَّة قارَّة. في الوقت الذي كانت فيه فرنْسا ترزح تحت انشقاقات في الحكم وتنافرات سياسيَّة أفضتْ إلى بلبلة في المجتمع، فضلاً عمَّا سببته من كبح لتدفق الأفكار. مما أشعر الفرنسيين بالاضطراب في ظل هذه الأجواء السائدة. وقد ظهرت أمارات ذلك في العديد من النصوص الأدبيَّة التي كتبت في ذلك الدور من التاريخ الفرنسي.

وغدا المجتمع الفرنسي غير واثق من ذاته حين ازدحمت عليه جملة من العوامل. نحو الشغب الذي ساد في أعقاب الثورة الفرنسيَّة، وانهيار الملكية، والتغير الذي أصاب

الموقع الذي كانت تشغله الكنيسة، علاوة على ما تبع ذلك من اندحار نابليون ونفيه. وقد أفضى الإخفاق في إعادة إرساء الملكيَّة البوربونيَّة عام 1830 إلى عودة النابوليونيَّة. أمَّا الفترة التي عُرفت بملكيَّة تموز تحت حكم لويس فيليب (1830–1848) فقد تمثَّلتْ، على نحو ناصع، القيم البرجوازيَّة التي كانت مندغمة في شخص الملك، مُجسَّدةً في الاحتشام الذاتي، والاستقامة الأخلاقيَّة، والقيم الخاصَّة والعامَّة. وكان ثمة توكيد على النظام بُبعدَيه الخاص والعام فيما أعقب أحداث الشغب. كما انصبَّ الاهتمام على اجتراح توازن بني الحريَّة والنظام. وفي هذا المعترك ألفَتْ البرجوازيَّة ذاتها في حالة اصطراع بين الرؤى اليقينيَّة لطبقة النبلاء القديمة وبين المسائل الاجتماعيَّة غير القارَّة على حال. وشهدت تلك الفترة بحثاً لا يفترق في صورته عما عرفته بريطانيا الفيكتوريَّة، حول اللياقة الأخلاقيَّة وما ينبغي أن تكون عليه في الحياة العامة والخاصَّة، فضلاً عن العلاقات الجنسيَّة. وصحب ذلك تركيز حول الأمانة الزوجيَّة، كما جرى الحديث حول الأخلاقيَّات الخاصَّة بالرجال وتلك الخاصَّة بالنساءْ. حيث مثَّل الرجال –بحسب تلك الترسيمة– الجانب العام للأخلاق فيما أُنيطَتْ بالنساء صورتها العائليَّة. فكان من الجائز للشاب العازب أنْ ينصاع لرغائبه الجنسيَّة الطبيعيَّة في الوقت الذي يتوجب فيه على الفتاة أن تحافظ على عذريتها حتى تلج بيت الزوجيَّة. ولربما مضى الرجال في ارتياد المواخير والأندية بعد الزواج فيما حُثَّتْ النساء على ممارسة الشؤون المنزليَّة والدينيَّة. وقدْ أنتج التوكيد على الأخلاقيات العامَّة تضييقاً على الجريمة والبغاء والشذوذ الجنسي. وكما لاحظ «ماكفي» فإنَّ هذا البحث الدائب عن الأخلاق هو الذي «أثار الاستغراب والنفور لدى فلوبير والآخرين»[1].

وقد عني المجتمع إبان تلك الفترة بمسألة أفضلية الزيجات اللائقة بوصفها منافية للأمور المذمومة نحو الزيجات المختلطة والعلاقات الماجنة. وحاولت الكنيسة الكاثوليكية منذ عام 1780 أن تحافظ على مستوى من اللياقة الجنسيَّة التي كانت مفقودة في قطاع الشباب الذين كانوا يبحثون عن المتعة لدى المومسات المتوافرات بصورة كبيرة. ونُظر إلى الشذوذ الجنسي لدى كل من الرجال والنساء على السواء

1- Ibid., p. 124.

بوصفه انحرافاً جنسيًّا بغيضاً. وأن مقترفه لن يحظى بالمساعدة من الكنيسة أو الدوائر الصحيَّة[1]. ولربما قاد الانحراف الأخلاقي النساء السحاقيات إلى عقوبة الإعدام. كما عانى الشُّواذ والمومسات في ظلّ ملكية تموز 1830 من مضايقات السلطات، ومورست مراقبة أكثر إحكاماً على كل من الجريمة والدعارة والانحراف» بوصفها جزءاً من الجهود التي تقصد إلى حفظ النظام في المجتمع».

وكان للعالم البرجوازي في حقبة لويس فيليب وجود متناقض. إذْ كرَّس، بصورة سواء، اهتمامٌ كبيرٌ للازدهار المادي والأخلاق الاجتماعيَّة في الحياة السياسيَّة. وبناءً عليه، فما إن حل عام 1848م، الذي أطلق عليه عام الثورة، حتى انهارت الملكيَّة بعد أن صارعت البقاء. وشهدت الفترة التي أعقبت تنازل الملك صراعاً على السلطة، ما لبث أن انتهى إلى ظهور لويس نابليون بوصفه الإمبراطور نابليون الثالث مدشناً بذلك ما اصطلح على تسميته الإمبراطوريَّة الثانية، التي تمثل برنامجها بحكومة ذات نظام صارم، علاوةً على انتهاجها سياسة المبدأ القائل: «لنصبح أغنياء» في سبيل تهدئة الشعب تحت راية إمبراطور طموح. إنها ذات الفترة التي عرفت تأسيس شركات طامحة مثل «شركة قناة السويس»، والمنجزات العامة العظيمة (مثل تشييد بارون هوسمان في باريس)، شاهدةً على كونها فترة إنجازات واستقرار على الرغم مما التصق بصورتها من بهرجة مفرطة وذيوع طبقة من المومسات الموسرات[2].

وقد ثابرت البرجوازيَّة، التي نعمت بهذا المناخ، على البحث عن الاستقرار واللياقة الأخلاقيَّة، فوقفت بقوة ضد «الانحلال» الذي ألفته في فن وأدب كل من فلوبير، وزولا، ومانيه، وبودلير. فنظرت إلى السلوك غير الأخلاقي بوصفه تهديداً لاستقرار المجتمع وبالنتيجة تهديداً لثروتهم، كما توجَّست من الجنس ناظرةً إليه كعامل من عوامل التمزُّق.

في دراسته المثيرة حول كرَّاسات إرشادات الزواج التي شاعت في ذلك الدور من

1- جاء في التقارير أن سجلات الشرطة في باريس احتوت في سبعينات القرن الثامن عشر على أربعين شاذاً جنسيًّا.
2- Ibid., p. 207.

التاريخ الفرنسي، يرى «ماكفي» بأن المبيعات التي حققَّها هذا النمط من الكتب يعود إلى شكوك ومخاوف ثقافيَّة عميقة. فقد أبدى ناس تلك الفترة قلقاً حول متطلبات النجاح والنظام في الحياة العامة، ودور الجنس في الحياة الخاصَّة. واحتكموا –سعياً وراء التوازن والنظام– إلى طريقة وسطى بين الانغماس في الملذات والعنَّة[1]، تمثَّلت في اعتماد نمط من الجنس منتج وصحي. فأكدت هذه الكراسات أن الاعتدال في الأنشطة الجنسيَّة أمرٌ جوهريٌ لحياة صحية، لكنها حذرت من أنَّ الأفعال المنافية للطبيعة؛ كاضطجاع المرأة فوق الرجل، واستخدام العزل، وممارسة الاستمناء، تؤدي إلى الاضطراب. وعزا بعض الأطباء حاجة الرجال لارتياد بيوت اللذّة إلى ما تتصف به زوجاتهم من سلبيَّة. كما نُظر بعين مشمئزة إلى الشذوذ الجنسي بوصفه تشويهاً للنوازع الجنسيَّة الطبيعيَّة.

لم يكن نابليون الثالث قائداً محبوباً في الدوائر السياسيَّة، وأفضى فشله في السياسة الخارجيَّة الذي تأوَّجَ بهزيمة الفرنسيين في الحرب البروسيَّه الفرنسيَّة عام 1870م إلى عزله وتأسيس الجمهوريَّة الثالثة. وتركت الهزيمة وفقدان الأرض آثاراً مدّمرة لدى الأمة الفرنسيَّة، فمضت في محاولة لاستعادة مجدها، وشخصتْ هذه المحاولة الملمح الأبرز لسياستها حتى نشوب الحرب العالمية الأولى. ونهض الجنس كأحد الأسباب التي قادت إلى الهزيمة. حيث ارتأى بعض الأطباء أن انعدام الفحولة لدى الرجال الفرنسيين عملت على إعاقة تقدُّم الأمة، وعليه فقد شرعوا في البحث عن أنموذج لأمة صحيَّة مخصبة، فنبذوا التزهُّد وإتباع عادة العزل والممارسات التي رأوا فيها أنانية من جانب المرأة. كما ازدروا بنحو خاص ممارسة الاستمناء الذي رأوا فيه إهداراً للبذرة الفرنسيَّة الصالحة. فيما نظرت الشخصيات الكولونياليَّة إلى فكرة التوسع الاستعماري من ذات المنظور. إذْ من المرتقب أن تخصِّبُ البذرة الفرنسيَّة الأقاليم التي احتلت جديداً. وبذا غدا الرجال «الحقيقيون» الشاغل الأكبر للمراكز العليا في الجيش الذي سيضطلع باستعادة الأراضي المفقودة واحتلال أقاليم جديدة.

وفي أعقاب الثورة، غدت فرنسا ذات نزعة توسعيَّة بصورة ملحوظة. إذ خلقت محاولة

1- Ibid., pp. 252-3.

نابليون احتلال مصر ميلاً إلى المغامرة الاستعماريَّة لدى الفرنسيين. فاندفعوا لاحتلال الجزائر عام 1830م تحت ذريعة واهية وهي الدفاع عن الشَّرف الفرنسي. وحالما ألفوا أنفسهم في تلك الديار، بدا لهم من المستحيل أن يحرروا أنفسهم منها، ولم يبرحوها حتى عام 1962م. ولم يجد الكتاب والجنود الفرنسيون -صعوبة في استخدام مخيلتهم لاختلاق المسوّغات الأمنية لغزوها، وتهيئة الشعوب والمحافظة على الإمبرياليَّة بصفة عامَّة. وبهذه الصورة بدأت العلاقة الإشكاليَّة بين الجزائريين والفرنسيين في مغامرتهم الاستعماريَّة.

وقد حدث احتلال الجزائر في عهد تشارلز الرابع، حيث سعى الأخير من وراء ذلك إلى منح أركان ملكيته المتداعية الثقة عبر كبحه لأعمال القراصنة من البرابرة. واستمر هذا الاحتلال في عهد لويس فيليب. ودفعت مقاومة الجزائريين القوات الفرنسيَّة إلى القتال والمواجهة حتى ساد «الهدوء» جميع أرجاء البلاد. ولم يكن الاحتلال حتى تلك اللحظة جزءاً من سياسة استعماريَّة كبرى. إذ حازت السياسة المحليَّة الأولويَّة الأولى في ذلك العهد. وما أن حلَّ عهد نابليون الثالث حتى اتبعت سياسة توسع اقتصاديَّة، مُمثلةً سياسة خارجيَّة أكثر ميلاً للمغامرة. حيث ساند نابليون وزوجته الإمبراطورة يوجين فيرديناند ديلسييس في مشروعه لشق قناة السويس عبر مصر عام 869. وسعى المشروع إلى تطوير الاتصالات العالميَّة وبسط النفوذ الفرنسي على منطقة شرق المتوسط.

ولعل الصدمة التي عصفت بالفرنسيين جراء مشاهدتهم للقوات البروسيَّة وهي تذرعُ شوارع الإليزيه إثر الهزيمة التي مُنوا بها عام 1871، جعلت التفكير يتجه نحو مد النفوذ الفرنسي والتطلّع إلى الهيمنة خارج حدود الوطن الفرنسي. ونرى هذا فيما شهدته الفترة من 1850 إلى 1880 من تسارع للنشاط الاستعماري الفرنسي في كل من أفريقيا وآسيا ومنطقة الباسفيك. وهكذا فقد انتهج الفرنسيون سياسة توسع استعماريَّة أكثر إمعاناً مصحوبة بأسس نظرية أكثر قُوة. ففرنسا -بحسب هذا التوجه- أمة متمدنة تناطُ بها مهمَّة نشر رسالة الحضارة في أنحاء العالم عبر وسيطي اللغة والثقافة الفرنسيين. ولقد دعمت هذه الأفكار عبر مفاهيم لم تقبل الجدل في غالب الأمر مثل التفوق الفرنسي، والحق في استعمار المجتمعات البدائيَّة. وسرتْ في هذا المناخ حملة من الترويج لأفكار زائفة حول

العرق، لاسيما تلك التي روَّج لها كومت دي غوبينو؛ الذي أثار مسألة التفاوت بين الأعراق، زاعماً بأنَّ القدرات العربيَّة ترتكزُ على نقاء الدَّم. ولقد بَوأَتْ هذه النظريات البيولوجيَّة للقوميَّة الأمم الأُوروبيَّة قمة السلم العرقي. على الرغم من تناقض هذه الأفكار مع مبادئ المساواة التي أرستْ الثورة الفرنسيَّة ركائزها. غير أننا نقع على بعض المؤرخين الذين شدَّدوا -على الضد من نظريَّة غوبينو - أن التمازج العرقي (كما في أمريكا) كان البيئة الخصبة للقوميَّة الفرنسيَّة، وأنَّ اندماج الأعراق ينهضُ واحداً من العوامل العظيمة النفع للجنس البشري على امتداد تاريخه. وهكذا، فعندما ساد هذا الضرب من الأفكار الاستعماريَّة انبعث سياسة عرقيَّة ليبراليَّة في الأقاليم الفرنسيَّة بصورة فاقت نظيرتها البريطانيَّة.

وكان يوليوس فري الذي اضطلع بمنصب رئيس الوزراء عام 1880م داعماً قويَّاً لسياسة استعماريَّة متطرفة، وتحدَّث متمثلاً روحيَّة غوبينو، عن الواجب والالتزام المنوطين بالأمم المتحضرة في جعل حضور ممثليها موضع احترام جميع الأمم البربريَّة(14)[1]. ومن سخرية القدر أن تشهد تلك الفترة خروج فرنسا مدحورة من المنافسة حول مصر لصالح التَّاج الإنجليزي. ومع ذلك فقد أنشأت محميَّة لها في تونس بحلول عام 1882م. ومضى التوسع الاستعماري في أثر فري على قدم وساق في ظل تأثير الحزب الاستعماري الذي مثَّل مجموعة الضغط القويَّة في الجمهوريَّة الثالثة. حيث عمل على توحيد أولئك الأعضاء من الجمعيَّة الوطنيَّة الذين كانوا معنيين بالتوسع الاستعماري. وقد التقى ذلك بالجمعيَّة الأفريقيَّة الفرنسيَّة، وأُسند بالجغرافيين من حملة الأفكار الإمبرياليَّة، والمدراء الإداريين، والجنود، ومروجي الحملات الدعائيَّة وأعضاء الاتحاد الفرنسي الاستعماري. وقد غدت فرنسا بحلول العام 1900م قوة عالميَّة لا يبزها في هذا إلا الإمبراطوريَّة البريطانيَّة.

التنافس الأنجلو - فرنسي:

لم يكن المركز الثاني ذلك المركز الذي يرنو إليه الفرنسيون، مما خلَّف تاريخاً من التنافس

1- Ibid., p. 250.

بينهم وبين البريطانيين لمدة تقربُ من مئة وخمسين عاماً؛ بدءاً من غزو نابليون لمصر حتى إجلاء قوات فرنسا الحرَّة بقيادة ديغول من سوريا ولبنان في أعقاب الحرب العالميَّة الثانية. ولقد استولى شعور صريح على كلا الفريقين بأنَّ الآخر ليس مؤهلاً لبسط سيادته على منطقة الشرق الأوسط. وكان هذا التنافس يصدرُ عن السباق السياسي والتنميطات السائدة التي توارثها كلا المعسكرين. وإذْ لم يكن الفرنسيون راغبين في الصفح عن الإنجليز لدورهم في إجلاء الحملة الفرنسيَّة عن مصر، كان من المحتم أن ينظر الفرنسيون وخصومهم إلى الشرق الأوسط بوصفه حلبة سباق. غير أن ثمَّة اعتقاداً كان يسري بين الأُوروبيين بأن السيادة على مصر لابُدَّ أن تكون أوروبيَّة. ولربما كان فلوبير يصدر عن هذا الاعتقاد حين علّق، أثر زيارة مصر، بلهجة خالطها التحسُّر لغيابَ فرنسا قائلاً: «يبدو أنَّه لا مفرَّ من أن تصبح مصر خليلة بريطانيا في القريب العاجل».

وكان لفرديناند ديليسيبس ملكة إقناع جعلته قادراً على دفع نابليون الثالث باتجاه دعم مشروعه لحفر «قناة السويس» رغماً عن المعارضة البريطانيَّة. وبقيت شركة قناة السويس شركة فرنسية رغم أن الحكومة البريطانيَّة اشترت برئاسة دزرائيلي لاحقاً جميع أسهم الخديوي إسماعيل.

وقام الفرنسيون والبريطانيون -في مرحلة تالية- بإرسال لجنة الديون إلى مصر بغرض تسوية ديون الخديوي، بيْد أن الأمر أوكل -في آخر المطاف- إلى الجيش البريطاني لاحتلال مصر؛ الأمر الذي تبدَّى تجسيداً لنبوءة فلوبير. وفي خطوة مقابلة، احتلت فرنسا تونس لتبدأ بعدها سلسلة من الاحتلالات تمشياً مع سياستها الاستعماريَّة الجديدة، ولما لم تكن أفريقيا استثناءً من ذلك التنافس الأنجلو - فرنسي فقد تدخل البريطانيون ليجعلوا من «فاشودة» في جنوب السودان حدّاً لطموحات الفرنسيين الذين وصلوها عام 1898م.

كان الإنجليز يعتقدون بصورة لا مراء فيها أن الفرنسيين ليسوا أهلاً لحكم إمبراطوريَّة، وأنهم -بحسب كرومل- يتصفون بالميوعة بما تحمله هذه الصفة من إيحاءات جنسيَّة ودلالات انحلال درجَتْ الأعراف الفيكتوريَّة على إلحاقها بالمرأة الطائشة. ويسترسل كرومر منتقداً الشخصيَّة الفرنسيَّة قائلاً: ربما كان الفرنسيون أكثر جاذبيَّة على السطح، مما

يدفع سكان شرق المتوسط والآسيويين -أولئك الذين دائماً أعوزتهم الجديَّة- إلى الانجرار إليهم والنأي عن الإنجليز ذوي العقل الراجح[1]. والأسباب واضحة جليَّة بالنسبة إلى كرومر، إذْ تجلوها مقارنة بين الإنجليزي المتحفِّظ الخجول بانغلاقه الاجتماعي وعاداته الانعزاليَّة وبين: «الفرنسي الكوزموبوليتاني والممتلئ حيويَّة، الذي لم يخبر في حياته الحياء، والذي ينخرط في غضون عشرة دقائق في علاقة حميميَّة مع أي شخص يلتقيه عرضاً. كذا فإن الشرقي شبه المتعلم لا يعي ما ينماز به الإنجليزي -فوق كل حساب- من فضيلة الإخلاص، في الوقت الذي لا يتعدى فيه الفرنسي دور الممثِّل. فينظر الشرقي إلى الإنجليزي ببرود فيما يندفع رامياً نفسه بين ذراعي الفرنسي»[2].

والإشارات الجنسيَّة حاضرة بقسوة في نص كرومر. إذ غالباً ما جاء وصفه للإنجليزي بالخجل عبر فضاء العلاقات الغراميَّة مع الجنس الآخر. كما وصف الفرنسي ذا الثقافة الضحلة بأنَّه أكثر جاذبيَّة في عيون المصري نصف المتعلم. غير أنه حوَّر في شكل حديثه لاحقاً، فوصف الاثنين؛ الفرنسي والإنجليزي بمفردات ذات دلالة أُنثويَّة.

«فمن جهة تقفُ فتاة بجاذبيتها الآسرة، وإن تكن فتنتها مصطنعة بعض الشيء، في مقابل امرأة رزينة مكتهلة، تنطوي شخصيتها على أخلاق رفيعة، وإن تكن أقل إثارة للإعجاب فيما يتصل بمظهرها الخارجي. ثم يأتي المصري مقبلاً -بحكم غضاضة سنِّه سياسيَّاً وفكريَّاً- على الفتاة الآسرة معرضاً وجهه عن المرأة المتميزة الرَّزان التي لم تحظ بدرجة عالية من الجمال».

وقد عنَّى المصريون أنفسهم -بحسب ما يرتئي كرومر- في البحث عن إلهام أخلاقي عبر السلوكات الفرنسيَّة الشائنة. ويضيفُ في أحد الهوامش «لقد سلَّم المصريون أنفسهم بأرجحيَّة السلوك الأخلاقي الإنجليزي على نظيره الفرنسي، بل إن المتنورين من الفرنسيين أقروا بهذه الحقيقة، فجاء في معرض كلام كلوت بيه؛ مؤسس كليَّة الطب المصريَّة، للطلاب المصريين الذين ابتعثوا للدراسة في فرنسا: «ستخبرون في فرنسا عالماً مضجراً، حيث لن

1- Lord Cromer, Modern Egypt, vol. 2 (London, 1908), p. 236.

2- Ibid.,pp.236-7.

تروا إلا صحبة السوء، وهذا يغايرُ ما يتَّسمُ به العالم الإنجليزي من ابتكار وتهذيب، فضلاً عما يسوده من جديَّة واحترام»[1].

فيما أكَّد الصحفي الإنجليزي ذائع الصيت جـ.د. ستيفن؛ الذي كتب عدداً غير قليل من الكتب حول التفوُّق الإنجليزي وما تتَّسم به الشخصيَّة الفرنسيَّة من ميوعة مترسخة ذاهباً إلى أنَّ «الفرنسيين لا يبتغون الحكم أو السيادة، وإنما الانصراف إلى ملذَّات الحياة من العبث والمتع الحسيَّة والانشغالات العقلانيَّة والانهمام الفردي في صقل الشخصيَّة. في الوقت الذي يضربون به صفحاً عن ضرورات أشدَّ إلحاحاً وأكثر حيويَّة للوجود البشري كسنِّ القوانين والقتال. وأضاف ستيفن بأنَّ فرنسا ستعاني من عواقب هذه الحياة المستهترة يوماً ما[2].

وقدْ ندَّدَ الإنجليزي -بصورة غريبة- بالنـزوع الفرنسي المفرط للعقلانيَّة، وجاء هذا المعنى متضمناً في كتاب «التطور الاجتماعي» (1894) للكاتب البريطاني بـ. كيد حيث ندَّدَ بعقلانيَّة الفرنسيين التي دفعتهم للتحكم في معدلات الولادة مما سيؤول في النتيجة إلى تلاشي العرق الفرنسي. غير أننا يمكن أن نعثر على هذا النمط من النقد لدى الفرنسيين أنفسهم. فهذا ديمولينز -مثلاً- ينطلق من النقطة ذاتها حين يقول في كتابه ذائع الصيت «ما الذي يصنع تفوُّق الأنجلو ساكسون 1897»: «إننا ننجذب للخوض في الأفكار العامَّة، في حين ينـزعُ الإنجليز للتطبيقات العمليَّة، لينتجوا عبر ذلك نمطاً من الشخصيَّة يمتلك القدرة على تجاوز ذاته»[3].

كما أبدى أحدُ أساطين الاستعمار؛ الماريشال لايوتي، إعجاباً ببعض مزايا الحكم البريطاني وإن كان يحتفظ بمشاعر الكراهية للبريطانيين. فكتب يقول إثر زيارة قامَ بها إلى عدن عابراً إلى الشرق الأقصى: تلمسُ في بيرم وعدن المسحة ذاتها؛ القوة الإنجليزيَّة، والوحدة، والوثوقيَّة في الهدف، والاستقرار الحكومي، والمنهج الصارم، والفوريَّة في الأداء، والحس العملي، والعناد، ومرونة أصيلة على التأقلم مع البلدان ومناخاتها..

1- Ibid., pp. 238-9 and f.n. 2.

2- G.W. Steevens, Glimpses of three nations (London, 1901), pp. 105—6, 130.

3- Towards a program of imperial life, pp 64-5.

وبكلمة واحدة أنهم يمتلكون كل ما نفتقر إليه... وينبغي علينا أنْ نترسَّم خطاهم في كل شيء»، كما اعتقد؛ «أن الإنجليز متمرسون في إدارة شؤون إمبراطوريتهم؛ ويتصرفون بلطافة بصرف النظر عن منشئهم، ولربما كانوا أقل منا ذكاءً. غير أنهم أناس ذوو قدرة فاعلة، ويتمتعون بالاستقامة والحساسيَّة إزاء سلوكاتهم ومظهرهم»[1]. وقد حاول لايوتي لاحقاً أن يترسَّم الخطى ذاتها في إدارته للمغرب.

على أنَّ البريطانيين لم يعربوا -بخلاف الفرنسيين- عن إطرائهم للفرنسيين فقد أصرُّوا على سلوكهم الفوقي في مصر حتى الحرب العالميَّة الأولى، وتنجلي هذه الصورة إذا ما استحضرنا موقف تلك الزمرة من الضباط البريطانيين الذين تأسست مناهضتهم للفرنسيين على قناعة تامَّة بأنهم أكثر ملاءمة من الفرنسيين - بحكم سجاياهم الفطريَّة- لأن يكونوا حكام المستقبل في العالم العربي.

جماعة سانت سيمون:

كان مشروع حفر قناة السويس أحدُ تمظهرات الخلاف الأنجلو - فرنسي. وقد كان ذلك المشروع يتجه إلى وصل أوروبا بالشرق الأوسط بصورة دائمة، مؤمِّناً ممراً دائماً للسفن الأوروبيَّة ورافداً للإمبرياليَّة البريطانيَّة. لهذا فإن العلاقة بين الطموحات الاستعماريَّة للإمبراطوريَّة وإنشاء القناة تمازجاً على نحو معقَّد. وعلى الرغم من أن التاريخ يمتلئ بمشاريع سالفة مماثلة، فإن هذا المشروع يكتسي دلالة استعماريَة. إذ أن نابليون هو من باشر به حين أمر أعضاءً من حملته بالقيام بدراسة مسحيَّة تتناول إمكانية إنشاء ممر بين المتوسطي والبحر الأحمر. كما كان ثمَّة تدارس لإنشاء طريق إلى الإسكندريَّة يمرُّ عبر النيل. غير أنَّ مشاريع القناة بصبغتها الفرنسيَّة لم تجتذب بريطانيا التي كانت أكثر انشغالاً بإنشاء سكة حديد تصل بين السويس والقاهرة والإسكندرية، فكان من المرتقب أن تؤمن هذه الطريق نقل المسافرين عبر مصر بصورة سريعة وعمليَّة... من زاوية أخرى،

1- S. Howe, Lyautey of Morocco (London, 1931), pp. 73—4, quoting Lyautey's Lettres du Tonkin et de Madagascar.

فقد ساور القلق رجال الدولة البريطانيين من احتمال سيطرة الفرنسيين على الممرات المائيَّة المؤدية إلى الهند.

وبرز مشروع القناة إلى الظهور من جديد من جانب جماعة أُوروبيَّة تُدعى سانت سيمون، وهي من أغرب الجماعات التي قصدت الشرق الأوسط. وقد وُلد مؤسسها، الكونت كلود هنري دي روفري سانت سيمون في باريس عام 1760م. وكان سيمون يشعر منذ صغره بعواطف صوفيَّة تعتمل في داخله. فعمل على مساعدة الأمريكيين في حرب الاستقلال. ولازمه حلم بإنشاء قناة تصلُ الأطلسي بالمحيط الهادي ومدريد بالبحر.

ولم يخض سيمون غمار الثورة الفرنسيَّة بل انصرف إلى تطوير رؤاه حول مستقبل العالم والهيئة التي ينبغي أن يكون عليها. كما نادى بإعادة هيكلة المجتمع وفق أطر اشتراكيَّة وصناعيَّة ترتكنُ في جوهرها إلى العلم. ومن هنا فقد انطوت دعوته على رؤية كونيَّة تحرّم الحرب، مما جعله المؤسس الأول للاشتراكية الفرنسيَّة، فضلاً عما عرضه في ثنايا دعوته من صيغة جديدة ومبسَّطة للمسيحيَّة تتأسس على الكفاح في سبيل رفع السويَّة الأخلاقيَّة والماديَّة للطبقات الفقيرة.

ولم يكن لأفكار سيمون تأثيرٌ محلوظ في حياته. غير أنَّه خلَّف نفراً من الأتباع المتفانيين الذين عدُّوه نبيًّا وساروا على هدى من مبادئه وتعاليمه. وكان أبرز هؤلاء بارتملي بروسبير إينفانتين، الذي وهب حياته لدعوة سانت سيمون، فطورَّها عبر بثِّه جملة من المعتقدات الصوفيَّة والرؤى الطوباويَّة. كما أسس مع القديس آمند بارازال حركةً وترأساها سويةً. وهي حركة ذات مبادئ طهرانيَّة انهمكت في الإصلاح السياسي والتغيير الاجتماعي والأخلاقي. وأدَّت انشغالات اينفانتين بالتغيير الاجتماعي والأخلاقي إلى خلافات تصاعدت وتيرتها لدرجة دفعت بـ «بازارال» إلى الانسحاب، فانفرد إينفانتين بالزعامة على فئة قليلة من الأتباع. وقد صب اهتمامه – بادئ الأمر – على الأقاليم الشماليَّة حصريًّاً ضارباً بعرض الحائط أي عالم آخر غير أوروبي. ناظراً إلى الإسلام كدين يثير الاشمئزاز. ومن الممكن استجلاء هذا الموقف من رسالة كتبها إلى أمه عام 1830 قائلاً: إن الإسلام يتأسس على تعدد الزوجات واسترقاق المرأة وتدجينها، فضلاً عن دوره في إذكاء الحاسة

الجنسيَّة لدى الشرقيين التي لم تزل مشبوبة ومُستعرة»[1]. كما دعا إينفانتين إلى الأخلاق المسيحيَّة، وتبتل المبشرين، والإقلاع عن غوايات الجسد. لكنه لم يلبث أن غيرَّ موقفه على نحو جوهري، متّبنياً جملة من الأفكار مثَّلت قطيعة مع ما طرحه سابقاً، إذْ إنه وقع تحت تأثير ما ساد من تصورات جديدة عاينت الشرق بوصفه كياناً إيجابيًّا جذّاباً ومسرحاً تزهو فيه اللذائذ. وبهذا يتقاطع رأي إينفانتين مع وجهة النظر البايرونية حول الشرق الأوسط. وأصبح إينفانتين -بما نشأ عليه من مناصرة للملكيَّة- واحداً من المناهضين للنهج الجمهوري. كما اعتنق عقيدة كونية تشمل جميع الرجال والنساء بصورة سواء، إذ كان يرى أن أي تقدُّم سيظلُّ منقوصاً إذا ما استثنى نصف المجتمع؛ المرأة، أو اقتصر على أعراق بعينها. واعتقد بحرية الحب المنفلتة من استبداديَّة الزواج، معلياً من سلطة العاطفة. وفي هذا السياق أضحى الشرق ضرورة ملحة لتقدُّم الإنسانيَّة التي من الممكن أن يسهم الإسلام إسهاماً بناءً في صيرورتها. وقد وجد اينفانتين في الشرق الأوسط أعرافاً حسيَّة، يعودُ الفضل في تكريسها إلى المسلمين وآخرين غيرهم. كما أراد أن يوحد الإنسانيَّة جمعاء على اختلاف مشاربها في توليفة تستثمرُ العالم بما يحويه الشمالُ من علميَّة والجنوب من عاطفة متقدة. فيفضي هذا إلى وئام مطرّد لا ينضب، حين ينصهر الجسد والروح في بوتقة واحدة، وكذا الأمر بالنسبة إلى الصناعة والعلم، والشرق والغرب، والمرأة والرجل»[2].

ونجح إينفانتين في استمالة عدد من الأنصار الشبَّان، والأطباء، والمهندسين وغيرهم من الرومانسيين الذين يعتقدون بالحريَّة السياسيَّة، وممن ضاقوا ذرعاً بأحوال زمانهم. وقد طوَّر هؤلاء أفكاراً متطرفة جاعلين من «الأب» إينفانتين قانوناً حيّاً اصطفاه الرَّب. وأثارت نشاطاتهم شكوكاً لدى الحكومة التي اعتقدت أن هذه النشاطات تمثل تهديداً للنهج الجمهوري، فبادرت إلى إغلاق مقرات الحركة في أيار من عام 1832م، وأتبعت هذا الإجراء باعتقال اينفانتين حتى آب من العام نفسه، وحكمت عليه بالسِّجن مدة سنة.

وبينما كان في سجنه يُعْمل عقله في الوسيلة التي يحيل عبرها أفكاره إلى واقع معيش،

1- P. Régnier and A.F. Abdelnour, Les Saint-Simoniens en Egypte 1 833—1 851 (Cairo, 1989), p. 8.
2- Ibid., p. 10.

رقتْ مصر إلى ذهنه كسيناريو محتمل، وانتهى إلى نتيجة برز فيها الشرق الأوسط عاملاً حيويًّاً في تجسيد رؤيته لتوحيد العالم، فالمصير الصناعي والسياسي لأوروبا مرهون بشواطئ المتوسط. ولقد كان إينفانتين شغوفاً بمصر التي رآها امرأة سمراء رقيقة تقترن بقيم الرجل الأوروبي وعلمه مما ينتج انسجاماً عالميّاً».

ثمَّ وجد في قناة السويس الرمز والتجسيد لهذه الوحدة، التي ستمكن الرجل «الغرب» من احترام «الأنثى» «الشرق». وبذا يكون هذا الزواج ضرورة يحتِّمها الدين. وقد كتب ميشيل شيفليه؛ أحد زملاء إينفانتين، أنَّ ما ترمي إليه الحركة هو «جعل المتوسط فراش زوجيَّة للشرق والغرب»[1]. واستحسن إينفانتين هذا التصور كاتباً لصديقه إميل بارلوتْ في عام 1833: «إنَّ القناة لهي المحور الذي تتحلَّق حوله حياتنا، حيث سنجسِّد ذلك الصرح الذي يتوق إليه العالم مما سيدفعه إلى الإقرار برجولتنا»[2]. ولعله من الجلي أن هذا التأويل الذي يتوسل اللغة الجنسيَّة للتعبير عن العلاقة بين أوروبا والشرق الأوسط يرتكن إلى فكرة السيطرة الطبيعيَّة للغرب الذكوري على الشَّرق المستكين لينتهي الأمر إلى الاستعمار الطبيعي والإمبرياليَّة. وهكذا فقد تمثلت جماعة سانت سيمون تصورها لهذه العلاقة على نحو واضح، وعملت بصلابة على غرس مشروع الربط الفيزيقي بين الشرق والغرب داخل الوعي الأوروبي والمصري.

لم تكن جعبة الفرنسيين خلواً من رؤية ناجزة حول مصر، فهم الذين خبروها إبان حملة نابليون. وقد رأوا في سلالة محمد علي الحاكمة سبيلاً لإنشاء علاقة جديدة وإعادة إحياء مصر. جاء في ما زعمه كتاب «وصف مصر» أن الوجود الفرنسي كان يهدف إلى بعث الحياة في مصر عبر دَحْر المماليك وتوسيع شبكات الرَّي وتطوير قطاعي الصناعة والزراعة. إضافة إلى فتح قنوات وصل ثابتة بين المتوسطي والبحر الأحمر. وكان ذلك يمثِّل في مجمله البرنامج الذي تبنته حركة «سانت سيمون» كطريقة في الجمع بين فرنسا والشرق الأوسط في عالم واحد عبر السفينة، والقطار، والتليغراف. غير أن رؤيتها كانت

1- Ibid., p. 12.
2- Ibid., p. 27.

تصدر عن تصور عالمي جاء مناقضاً لرؤية أسلافها الفرنسيين الذين نظروا إلى المنطقة وفق أفق استعماري. فقد طرحتْ «سانت سيمون» تصوراً للعالميَّة ينضوي تحته الإسلام والمسيحيَّة بصورة سواء، معترفاً بالإسلام شريكاً مكافئاً للغرب.

-لكن جملة من الأفكار المتطرفة، التي بدت متنكرة لجديّة الطرح، أحاطت بالمشروع. وكان إميل باروت واحداً من حملة هذه الأفكار وأحد أكثر الأتباع تطرفاً، حيث احتفظ بمشاعر التعاطف للاستعمار القديم. وإن كان مردَّ هذا إلى كونه من مواليد «موريتس» التي كانت في حيازة فرنسا قبل أن تستولي عليها بريطانيا عام 1910. وكان «لباروت» محظيَّة يهوديَّة، فضلاً عن زوجته التي كانت يهوديَّة أيضاً. وشاع يومئذ أنَّ اليهود هم الشرقيون الوحيدون في أوروبا. وأنَّهم يجسدون أنموذج الأنثى المثيرة التي احتفى بها هوجو عبر قصائده المسمَّاة بـ «شَّرقيات». وقد خامرت بارلوت أفكارٌ مهيبة حول الشرق والغرب والمواءمة بين المسيحيَّة والإسلام. وكان ينتوي جسر هوَّة الخلاف بين السلطان العثماني ومحمد علي عبر إقامة برنامج مشاريع عامَّة. بل إنَّه مضى إلى أبعد من ذلك عندما أكَّد على دور المرأة في مشاريعه، ذاهباً إلى أنَّ أي مصالحة مآلها الإخفاق ما لم تقم على إبرامها امرأة قياديَّة مخلصة تكون زوجةً للمسيح الجديد إينفانتين وتكون أُماً la-mere. وفي مرحلة تالية أسس بارلوت فرعاً من سانت سيمون أسماه «جمعيَّة أصدقاء المرأة». وقد أُلهم في كانون ثاني من عام 1833 بأنَّ هذه المرأة ستكون يهوديَّة تقطن الشرق. وكتب إلى إينفانتين يقول: «إنَّ حدسي بالنبوءة يدفعني نحو الشرق، باتجاهها»[1].

وكانت هذه النبوءة الحافز الذي استحث أول طائفة من الحركة ليشدوا رحالهم إلى شرق المتوسط. أما المجموعة الثانية فقد كانت بإمرة إينفانتين نفسه بعد أن أطلق سراحه من السجن ويمَّمَ وجهه شطر مصر ليجوس خلال السويس التي تبدَّتْ له برزخاً يصل الشرق بالغرب. فيما وصلت المجموعة الأولى في رحلة بحثها عن الأم إلى إسطنبول بحلول عام 1823، ولما تراءت لهم المدينة بقبابها ومناراتها اعتقد أحدهم بأنَّه شاهدها «الأم»، تصَّاعد مشعشعة حول القصور محومة فوق سانتا صوفيا «الكنيسة التي أصبحت مكاناً إسلاميّاً

1- Ibid., p. 27.

الآن». لتدعو الناس والملوك على حد سواء إلى الانخراط في عرس السعادة، الجليل[1]. وكانت المجموعة ترتدي زيًّا موحداً غير مألوف، إذ كانوا يعتمرون قلنسوة حمراء وبناطيل وقمصان بيضاء موشاة بصورة النبي الزعيم؛ إينفانتين. كما كانوا يجوبون المدينة بعباءاتهم الزرقاء وأوشحتهم المهفهفة، رافعين عقيرتهم بالغناء حيناً ومبشرين بتعاليمهم حيناً آخر أو منهمكين في الحديث، دون أن يغرب عن بالهم ما وصّاهم به زعيمهم من أن يرفعوا قلنسواتهم بالتحيَّة لأي فتاة تمرُّ بهم. بيد أن هذا النمط من السلوك أثار شكوكاً لدى السلطات العثمانيَّة التي بادرت بصورة فوريَّة إلى اعتقالهم على ذمَّة التحقيق ومن ثم نفيهم إلى أزمير.

وليس ثمَّة احتمال بأن الأتراك كونوا أية فكرة عن دعوة الحركة أو أنهم شعروا نحوها بأي عاطفة. غير أنَّ بارلوت شعر بأن الأتراك فقهوا شيئاً من أفكارهم وقد أزف الوقت الذي يخصّون به العرب بمعارفهم. فغذَّ السَّير من فوره هو ومن معه مغادرين «أزمير» إلى الإسكندريَّة دون أن يعثروا للمخلصة على أثر.

وفي تلك الأثناء (1834)، كان إينفانتين قد وصل إلى مصر، في سعي منه إلى إقناع محمد علي بقبول مشروع القناة. واعتقد إينفانتين أنَّ بارلوت وصحبه قادوا الحركة إلى غير ما كانت تهدف إليه، فطالبهم بالعمل على تغيير نمط حياتهم والتركيز على المشاريع الهندسيَّة والمائيَّة. ولما كان من الواجب حصر الجهد في دراسة طريق القناة، فقد أشار إينفانتين على بارلوت الذهاب إلى بنما[2]. وكان من عواقب هذا أنْ انصرفت الحركة عن سعيها في البحث عن «الأم» إلى تحقيق أهدافها عبر القناة والتصنيع.

ولم يظهر محمد علي اهتماماً بمشروع القناة، بل كانت تحدوه رغبة قويَّة في بناء بارجة على النيل وإنشاء سكة حديد تصلُ بين السويس والقاهرة واعتقد إينفانتين بأن هذه المشاريع تنطوي على رؤى ضيقة الأفق تنالُ من حلمهم في إنشاء القناة، مما يُنْشيءُ احتمالاً بإسدال الستار على مطامحهم. لكنَّه آلى على نفسه -مرحلياً- القبول بمشروع أقل طموحاً

1- Ibid., p.31..

2- مهما يكن من أمر، فقد غدا بارلوت صحفيًّا ومختصاً في شؤون الشرق الأوسط، وأسسَّ في العالم 1848 مستعمرة زراعيَّة في الجزائر. وقد صاحب ديلسبس في العام 1855م، في مهمة لمسح طريق القناة.

في سبيل السماح له بالعمل مع محمد علي. وما كاد يشرعُ وجماعته بالعمل في البارجة حتى ابتدرتهم المعضلات التي تمثلت في شح التمويل وتفشّي الوباء الذي فتك بطائفة من الأعضاء، في حين قفل الآخرون عائدين إلى فرنسا دون إنجاز العمل. ومهما يكن من أمر، فقد فرضت إقامتهم في الشرق الأوسط تأثيرها على أفكارهم وعززتها بتصورات متسامحة تقعُ على النقيض من تلك التصورات التي جلبها غيرهم من الفرنسيين، والتي تنهضُ «على تسويغ الاستعمار تأسيساً على مفهوم التفوق الحضاري»[1].

قناة السويس:

لم يكن افتتاح قناة السويس عام 1869م تجسيداً لرؤية حركة سانت سيمون الطوباويَّة ذات السمة الحداثيَّة والعالميَّة، وإن احتفظت بشيء من العالميَّة على مستوى الاسم حصراً، فقد سميت الشركة التي أنيطت بها مهمة إنشاء القناة بـ «شركة قناة السويس البحريَّة العالميَّة». وكان نابليون قد عهد –في بادئ الأمر لـ حـ.م. لابير شقّ ممر مباشر عبر السويس. غير أن الأخير انتهى إلى نتيجة خاطئة توصي بعدم إنشاء القناة، مستنداً في ذلك إلى أن ثمة تبايناً بين مستوى منسوب المياه في البحر المتوسط ومستواه في البحر الأحمر. لكنَّ واحداً من أتباع حركة سانت سيمون يدعى أوجست كولن بعث من جديد فكرة القناة، وقدم توصياته بإنشائها مشدِّداً على عدم إيلاء المهمَّة إلى الإنجليز لما يتصفون به من مركزيَّة أنويَّة، بل بانتداب الفرنسيين وجماعة سانت سيمون خاصَّة، الذين كان باعثهم إلى إنشاء القناة يعودُ إلى أرضيَّة خيريَّة ايثاريَّة تكسبُ المشروع بُعْداً عالميَّاً وإيجابيَّاً.

ولما طُرح الموضوع مجدَّداً على بساط البحث ووضعَ بين يدي محمد علي فإنه أعطى جواباً غائماً. أما اينفانتين فإن حماسه للمشروع لم ينضب حين قفل عائداً إلى باريس، حيث أسس هناك، «جمعية دراسات قناة السويس». ولم يتجاوز مشروع القناة هذه الحدود. إذْ ظلَّ مجمداً في عهد الخديوي عبَّاس الأول (1848) الذي ارتأى إقامة خط لسكة الحديد يصلُ الإسكندريَّة بالقاهرة، منتدباً روبرت ستيفنسون لوضعه موضع التنفيذ. واختلف

1- Ibid., p. 122.

الحال مع حلول عهد الخديوي سعيد (1854) حين قامَ بالمصادقة على المشروع وإن لم يخوِّل إينفانتين بهذه المهمَّة بل فوَّض الشاب دي ليسيبس الذي كانا متابعاً لحركة سانت سيمون ومُتعاطفاً معها أثناء عمله في الإسكندريَّة نائباً للقنصل الفرنسي.

ولم يتمكن إينفانتين ودي ليسيبس -لسوء الحظ- من العمل سويَّة فكان الأخير من أخرج المشروع إلى النور. وقد أثار افتتاح القناة لغطاً وإعجاباً في أوروبا بوصفه منجزاً هندسياً خارقاً قرَّب المسافة على نحو دراماتيكي بين الشرق والغرب. وعلى الرغم من أن الطريق تخترق الأرض المصريَّة، إلا أنها كانت تعود بالنفع على التجارة والتنقل الدوليين. كما أقحمت القناة مصر في سياق العلاقات الإمبرياليَّة كمراقب مستكين، على النقيض من تلك الصورة الرمزيَّة التي رسمتها حركة سانت سيمون للقناة كزواج متكافئ بين محبَّين. وبذا تكون مصر قد ارتضت لنفسها أن تكون في خدمة الآخرين، ويرى سعيد أنَّ القناة: «أتت نتيجة منطقيَّة للجهد الاستشراقي الذي قوَّض عزلة الشرق وحكم عليه بالتبعيَّة للغرب»[1]. وهكذا فقد غدا الشرق الأقصى أكثر قرباً وُزجَّ بالشرق الأوسط ومعه مصر بصورة وطيدة داخل الخريطة الإمبرياليَّة.

كان الخديوي إسماعيل فخوراً بهذا الإنجاز فافتتح القناة باحتفال مهيب، دعا إليه نبلاء أوروبا وملوكها. وكانت ضيفة الشرف إمبراطورة فرنسا؛ يوجين التي تربطها بـ «دي ليسيبس» علاقة نسب كما جمعتها به علاقة حميمة ذات يوم. وأراد إسماعيل أن يظهر بذلك مقدرة المصريين على تنظيم احتفال مهيب يظهر جدارة مصر بالاهتمام الأوروبي. وقد حاول الخديوي إسماعيل نفسه أن يتفرَّد بلفت انتباه الإمبراطورة بمشاكستها.

وكان حفل التدشين قد هيأ فرصة حقيقيَّة لتقريب الشرق والغرب، وبقدر ما كان هذا قريباً من العاطفة الإيجابيَّة تجاه الآخر فقد كان عرضةً للأحكام المسبقة والمتعسِّفة. وقد صرَّح توماس كوك مؤسس قطاع السياحة المصري بأنَّه: «مشروع يقرِّب دول الشرق والغرب من بعضها البعض، كما أنَّه يوحِّد حضارات العصور المختلفة»[2]. أما المبعوث

1- Said, Orientalism, pp. 9 1-2.

2- J. Pudney, Suez: De Lesseps' Canal (New York, 1969), pp. 141-2.

البابوي فقد تحدث أيضاً بوحي من معاني الوحدة قائلاً: أيها الغرب، أيها الشرق: تقاربا، تأملا، تعارفا، تصافحا، وتعانقا»[1]. وكُتب الكثير من القصائد الاحتفاليّة في فرنسا، ومنها ما كتبه بورنييه: يقول:

إلى العمل... أيها العمال الذين ابتعثكم وطننا فرنسا،

امضوا في خطاكم وافتحوا للعالم هذا الطريق الجديد. أجل، في سبيل العالم أجمع

... في سبيل آسيا وأوروبا[2].

كما كتبت أدبيات بالعربيّة تُمجِّد هذا الحدث ومنها ما كتبه رفاعه الطهطهاوي؛ الشاعر والأكاديمي الذي ابتعثه محمد علي للدراسة في فرنسا. وقد جاء في قصيدته التي حمَّلت الحدث أبعاداً جنسيَّة:

بلى، إن برزخ السويس، هذا المكان الحجري.

سوف يفتحه البحر، يفتح هذه القفراء الكئيبة

ليجلب لها المجد، ولكي تمتدَّ شواطئنا آفاقاً رحيبة

إن عشق هذا البحر لصنوه يشبه عشق عقد اللؤلؤ لنهد امرأة جميلة

ثمَّ، -ستبحرُ- سفائننا كما نساء مخطوبات

أما الرجال الذين نحبهم فسوق يغذُّون إلينا خطى سريعة

إن رجال الصحراء ورجال المدائن، مجذوبون بالفتنة المغوية لهذه المأثرة العظيمة، سوف يقدمون كما الغيث المغيث، وإن روائع صناعتهم سترتِّبُ على أجسادنا...

امضِ وقل للأغراب والأعراب: إن الفضاء المترامي

قدْ مزَّق الأحجبة التي تواريه

وإن مجتمعنا سوف يزدهر إلى الأبد[3]

وقد تمَّ تدشين القناة بنجاح على الرغم من التكهنات المتشائمة التي أطلقتها الصحافة

1- Said, Orientalism, p. 91.

2-Ibid., p. 91

3- لم نعثر فيما خلَّفه الطهطاوي من تراث شعري على هذه القصيدة فعمدنا إلى نثرها على هذا النحو.

Régnier, p. 145.

لقد كان من المترقب أن يقوم الجيش المصري بإنشاد هذه القصيدة.

الإنجليزيَّة «بتشابه كبير مع الأحداث التي صاحبت تأميم القناة عام 1956م حين ألقت الصحافة بشكوكها على مقدرة البحارة المصريين على إدارة الملاحة في القناة». غير أنَّ السلوك الباذخ للخديوي إسماعيل. آذن بسقوطه، فقد أفضى ذلك إلى شراء بريطانيا لأسهمه في القناة، مما دفعهم للاهتمام بأمن القناة وأدَّى ذلك في نهاية الأمر إلى احتلال بريطانيا لمصر عام 1882م، وعزل الخديوي إسماعيل عن العرش.

بريطانيا في مصر:

وضعت بريطانيا يدها -كما تقدَّم- على مصر عام 1882م، ومكثت فيها حتى عام 1954م. وتطورت على مدى هذه الحقبة جملة معقَّدة من العلاقات والمواقف. ومن الجدير بالذكر أن مصر لم تُصنَّف بوصفها مستعمرة أو أرضاً تعود ملكيتها إلى الإمبراطوريَّة، ولم يكن لها حاكمٌ بريطانيٌّ يسوسها شأن بقية المستعمرات. غير أنَّ أهميتها لدى البريطانيين جاءت في المقام الثاني بعد الهند، بما تمثله من حلقة وصل بالهند خاصَّة والشرق عامَّة. وقد شعر المصريون أنهم مستعمرون بعد أن ملأ الوجود البريطاني القاهرة. وشهد التاريخ المصري في تلك الحقبة محاولات عديدة من جانب المصريين للتخلُّص من نير الاحتلال. كما عرف ذلك التاريخ ما حكمت به الضرورة من محاولات تعايش بين الطرفين في ظروف غلبت عليها القسوة. وهكذا فقد نمت العلاقة الأنجلو مصريَّة في فضاء من الحقيقة والأسطورة. فأخذت شكل صداقة تمازج فيها التسامح والحذر تارة والحالة العدائيَّة تارةً أخرى.

كما غدت مصر في تلك الأثناء القبلة الأثيرة كمشتى يؤمُّه السياح. فضلاً عن اشتهارها، الذي انغرس في الأذهان، مسرحاً يطفحُ بالملذاتْ الجنسيَّة المباحة. لكن هذه المواقف السالفة انقلبت إلى أخرى متصلبة حين أصبحت مصر بريطانيَّة. فقد أنضاف بعدُ المسؤوليَّة – إن لم نقل الملكيَّة– إلى تلك التصورات التي ألحقتها كتابات لين وفلوبير بالشرق. وإذا كان الشرق مكاناً للمتعة بحسب مرجعيات الماضي، فقد قدم البريطانيون الآن وفي جعبتهم استحقاقات الاستعمار من إدارة وتطوير. وقدْ قام القنصل البريطاني العام؛ كرومر الذي

«كان يدعى في الهند بنائب الملك، بخلاف ما عليه الحال في مصر، فمنصب القنصل كان كافياً للاضطلاع بالمهمّة» بوضع الأسس للعلاقة الجديدة حين جلب مجموعة أفكار وتجارب كان قد عركها في الهند واستحالت من بعد ذلك دعائم رؤية عالميّة للحكام الإمبرياليين. وصقل كرومر هذه الأفكار ووسّع من آفاقها، ثم أدرجها في مبحث مسحي أسماه «مصر الحديثة» وجاء في مجلدين.

وكان كرومل مدركاً لما ينتظر الرجل الإنجليزي من مهام مضنية في سبيل إصلاح المجتمع المصري بكل تلوناته. عارضاً بشيء من الإسهاب الأسباب التي تختفي خلفها إخفاقات المجتمع المصري الشرقي. «الذي قدم إليه «المخلص الإنجليزي»»[1] -بحسب ما يقول كرومر- الذي تقع على كاهله مهمّة البناء»[2]. واعتقد كرومر أن تخلّف المجتمع المصري مردُّه عاملان متجذران يتمثل الأول في الشخصيَّة المصريَّة ذاتها في حين يُردُّ الثاني إلى التعاليم الإسلاميَّة. مما يستدعي وقتاً وجهداً لمعالجته. وقد عرض كرومر لسمات الإخفاق هذه في صورة مقارنة مع الشخصيَّة البريطانيَّة بما تملكه من قيم ثرّه. إذ فاضل بين «الشخصيَّة الأوروبيَّة المنطلقة في الحديث والمتفجرّة بطاقة تكاد تفيض، وبين الشخصيَّة الشرقيَّة القبوريَّة والجامدة حيث الخور في الهمَّة والعجز في المبادرة والخمول العقلي»[3]. في هذا السياق «يأتي دور البريطاني ليمنح الاستقامة والفاعليَّة والاعتدال الأخلاقي للشخصيَّة المصريَّة[4]. ويضيف كرومر: إذا كان ثمَّة نفر من الشبان المصريين الذين تمثلوا الأخلاق الأوروبيَّة فإنهم لم يعكسوا صوراً مشرفة، ذلك لأنهم كانوا يمتحون من طبائع الفرنسيين الشائنة[5].

وانتقد كرومر الإسلام بوصفه عقبة كؤوداً تحول دون التقدّم الاجتماعي في مصر. واستشهد بما قاله ستانلي لين بول أنَّ «الإسلام كنظام اجتماعي... فاشل على نحو

1- Cromer, Modern Egypt, vol. ii (London, 1908), p. 130.

2- Ibid., p. 123.

3- Ibid., p. 148.

4- Ibid., pp. 537-8.

5- Ibid., p. 239.

مريع»[1]، وأنَّ العائق الأكبر يكمن في موقف الإسلام من المرأة: إذ أن الإسلام أولاً وقبل كل شيء يُدْرِج المرأة في منزلة دونيَّة ملحوظة، مما يجرُّ شروراً عديدة. واعتقد كرومر بأن إقصاء الرجل المسلم للمرأة وازدراءه لها يعود بآثار كارثيَّة على المجتمع الشرقي، ويقف عقبة كأداء في سبيل تحقيق الفكر والشخصيَّة الراقية التي ينبغي أن تترافق مع مجيء الحضارة الأوربيَّة[2]. كما اعتقد بأن فظاظة المخاطبات والأدبيات تكمنُ خلف هذا العزل. وفي هذا السياق تنهض «ديكامرون» أنموذجاً مهذباً مقارنةً بالعديد من الأعمال العربية. ويبدو من المشكوك فيه أن تكون الفظاظة التي شاعت في المجتمع القروسطي بلغت ما بلغته فظاظة المجتمع المصري الحديث[3]. بيد أن المرء يتسائل عن المصدر الذي نهل منه كرومر وبنى وفقه تلك الأحكام، لاسيما وأنه يجهل اللغة العربيَّة قراءة وكتابة. وربما كان جهله ذاك سبباً في التضاد الذي طبع ملاحظات كرومر حيث ناقض حكمه السابق بقوله: «لكن المرأة المسلمة، بعد كل شيء، امرأة قبل أن تكون مسلمة. لهذا فإنها إن لم تكن منقادة لنزواتها فسوف تتنكر لجنسها بصورة تصل إلى حدود قصوى تتجاوز ما لدى الرجال». وكان متيقناً من أنَّ المرأة تثق بعقلانية الرجل[4]. وقد نظر إلى المجتمع الإسلامي وفق رؤية مزدوجة، فعاينه من جهة وضع المرأة المسلمة داخل مجتمعها، ثم من جهة وضعها قياساً بنظيرتها في أوروبا. ولم يكن كرومر مراقباً مبغضاً للمجتمع المصري لكنه لم يكن في مقدوره أن يخرج عن إطار جنسه أو عن الحدود التي خطتها له الطبقة التي ينتمي إليها وزمنه الذي عاشه فيه.

وقد كان كرومر يصدرُ في مواقفه عن رأي يتجاوز مفهوم المتعة ليضع الواجب في صدر أولوياته. ومن هنا اعتقد أنَّ من الواجب على الرجل الإنجليزي أن يضربَ مثلاً بامتثاله لكل أشكال الطهارة ورفض الانقياد بصورة كليَّة إلى الرغبات الجنسيَّة. كما انتقد كرومر ما قامَ به البعض من مغامرات جنسيَّة. وعندما وصل إيدلون كورست «خليفة كرومر

1- Ibid., p134. المرجع السابق، ص 134. لين بول هو ابن أخت ادوارد لين الأكبر.

2- Ibid., p. 539.

3- Ibid., p. 160.

4- Ibid., p. 540.

فيما بعد» الذي ابتعثَ إلى مصر مستشار ماليًا فإن كرومر ابتدره بمحاضرة حول سلوكه وعلى أي صورة ينبغي أن يكون. وفي هذا يقول كورست: «عندما عينت مستشاراً مالياً لكرومر فإن اللورد انتهز الفرصة ليلقي عليَّ موعظة قصيرة حول ما ينبغي أن يكون عليه سلوكي في المستقبل. وتموضع نقده لي حول نقطتين اثنتين. الأولى هي علاقتي مع الجنس اللطيف، الأمر الذي كان ذا طبيعة استعتابيَّة بصورة بينة. وتمثلت الثانية في علاقاتي المثليَّة التي قوبلت بانتقاد صريح. وفي الوقت الذي لم أحدث فيه أي تحول فيما يتصل بالعيب الأول «إن كان عيباً»، فإني بدأت أشعر أني حققت، فعلاً، تقدماً محموداً فيما يخصُّ العيب الثاني»[1].

وقد كان كورست مُحبّاً للنساء، وأنشأ معهن علاقات خارج إطار الزواج، وعلى الرغم من أنَّه كان سويّاً من الناحية الجنسيَّة، إلا أنَّه لم يتكتَّم على علاقاته الغراميَّة في زمن كان ينبغي فيه الاحتراس، فأدى ذلك إلى الإضرار بسمعته.

كانت القاهرة ومصر بصفة عامة موطناً تقطنه أنماطٌ متباينة من المجتمعات. وقد عرض كرومر لهوية هذه المجتمعات بشيء من التفصيل على النحو التالي: «المسلمون، فالمسيحيون، فالمصريون المتشبهون بالأوروبيين، فالأوروبيون، فالشرقيون من الأقطار الأُخرى». وكانوا مجبرين -والحالة هذه- على إيجاد صيغة تفاهم بينها. ففي هذا الجو المستحدث كان ثمة البريطانيون المحتلون في حين لم يبرح الحاكم المصري وحكومته دورهما في تسيير البلاد، مما أحدث نظاماً استعماريًّا رسميًّا قام على أنقاض الوضع المنفلت وغير الرسمي الذي ساد المجتمع في الأيام الأولى للوجود البريطاني. وقد وصف السير رولاند ستورز الفترة التي قضاها البريطانيون في مصر قبل مجيئه عام 1909 «بالعصر الذهبي»[2]. وأرسى كرومر قواعد الصورة التي أبرزتْ السيادة البريطانيَّة دون أن تأخذ في ذات الوقت شكل التجبر والعجرفة. فمضت العادات الاجتماعيَّة وفق القالب الفرنسي وتبادل الجميع -بما فيهم الوكالة البريطانيَّة- بطاقات التهنئة. ولم يكن عدد أفراد المجتمع

1- E. Gorst, Autobiographical notes 2. 62-3. (MS in St Antony's College, Middle East Archives, Oxford.)

2- R. Storrs, Orientations (London, 1937), pp. 9 1-3.

الإنجليزي في مصر كبيراً حتى يكون سلوكهم ظاهراً على نحو يثير حفيظة السُّكان. بل إن القائد البريطاني للجيش المصري كان يمتطي حماراً في طريقه إلى مكان عمله. وكانت حفلات السَّمر واللهو تقام في بيوتات خاصَّة بدلاً من أن تعقد في النوادي أو المطاعم.

وقد كان الإنجليز آنذاك القوة المسيطرة، وكان كرومر واعياً لعيوب أبناء جلدته، كما كان مدركاً في الوقت ذاته بأن المصريين يمقتون على نحو شديد السلوكات الانعزاليَّة... والشعور المتعالي التي جبل الإنجليزي عليه، والتصق، إلى حد ما، بشخصيته[1]... ولاحظ بأن ضباط الجيش تبنوا عادات مماثلة. وأن الانغلاقيَّة هي الصفة المميزة للضابط البريطاني، إذ أنه يصطحب معه طقوسه الانعزاليَّة وأشكال التسلية الإنجليزيَّة إلى أي مكان يحلُّ فيه. وقلما انخرط في أي مجتمع غير إنجليزي طوال وجوده في مصر[2].

وعلى الرغم من أن تعليقات كرومر تتبدى نقيضاً للصورة التي يرسمها ستورز فإن هذا الأخير يرى بأن العلاقات في مصر أصابها الارتكاس بعد رحيل كرومر. وقد تأتَّى هذا الارتكاس عن ازدياد عدد الضباط من ذوي الرتب الدنيا وما صاحب هذا من كثرة الأندية والملاعب، فضلاً عن تدفق تلك الفئة من السوَّاح الباحثين عن الشواطئ الدافئة. مما أنتج انحطاطاً عاماً في مستوى الطبقة الاجتماعيَّة وامتدَّ ليطال أصالتها وشخصيتها. ناهيك عما استتبع هذا من انحسار لجسور التفاهم والاختلاط بين الفريقين. «وبذا تكون المسيرة الكلاسيكيَّة للاستعمار قد بدأتْ»[3]. في الوقت الذي كان فيه الإنجليز يلتقون المصريين في المكاتب فإنهم لم يتبادلوا الزيارات إلا بصورة نادرة. وقد ألحق بعضُ المراقبين هذا التصلُّب الذي ساد النظام القائم إلى حضور الزوجات البريطانيَّات. وكان ذلك على النقيض من الدور الذي لعبه وجود السيدات البريطانيات ممن استوطنَّ في المستعمرات بصورة دائمة؛ Memsahib حيث عملن على صون جسور الاتصال بين الإنجليز والمصريين في الوقت الذي قلما قمن فيه بزيارة زوجات زملائهنَّ أو مرؤوسيهنَّ. ويتبدى هذا الواقع، في اللغة الحادَّة التي وصفه بها ستورز قائلاً: «لقد كان هذا مصحوباً بجو من الاستخذاء الشَّريف

1- Cromer, Modern Egypt, vol. 2, p. 243.
2- Ibid., pp. 253-4.
3- Storrs, Orientations, p. 92.

حيث تكيّف السيدة الإنجليزيّة نفسها على تزجية مساءاتها بدعوة سيدة مصريّة أو تركيّة من المرجَّح أنها لا تضاهيها من حيث كرامة المحتد أو حسن التنشئة وجمال الهيئة أو سعة الإطلاع»[1]. واعترف ستورز بأنَّ الجوانب المشتركة بين الطرفين تكاد تكون معدومة، وساد موقف «الانغلاق على الذات». ولربما كانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم أكثرُ يُسْراً لو تمَّ إدراك هذا الموقف في حينه أو لو أنه كان أكثر اعتدالاً. أما الرحالة البريطانيّة؛ فرياستارك، فقدْ كانتْ متيقنة من أنّ حضور زوجات الضباط البريطانيين إلى المناطق التي تخضع للإمبراطوريّة أدّى إلى تعقيد العلاقات مع السكان المحليين. تقول: «ثمّة خلاصة مرعبة تفرض نفسها على كل من يطوِّف في أرجاء الإمبراطوريّة، وهي أن الإنسان البريطاني يظلّ محبوباً في أي مكان يحلُّ فيه حتى تحضر امرأته لترافقه في عيشه. والحقيقة التي تتصدرّ دون سواها في هذا السياق تتمثّل في أنَّ حضور الزوجة يجعل البيت أكثر دفئاً. مما يؤدي إلى الانعزال المحتّم عن العالم الخارجي. وعليه فإن حضور الزوجات يخلق حاجزاً لم يكن قائماً قبل مجيئهنّ»[2].

كما كتب ألفريد ميلز؛ أحدُ المسؤولين الماليين في إدارة كرومر قائلاً: «إنَّ مجتمع المرأة الإنجليزيّة -كما أتصوَّر- يتفوَّق كثيراً على نظيره لدى سكان المستعمرات أو كذلك النمط الذي عرفته الهند، على الرغم مما كان ينشئه حضورها من تضييق على عالم الرجل الإنجليزي. إذْ لم يكن المرء يختلط بالأجانب بصفة خاصّة»[3].

غير أن جملة من التابوهات والمخاوف الجنسيّة كانت تكمنُ خلف هذه العلاقات التي شهدتها القاهرة. تلك التابوهات التي تجاهلها كرومر وألمح إليها ستورز وذكرها بإفاضة لورنس غرافتي سميث؛ السكرتير الشرقي في المقر البريطاني. لقد بدا الجنس مادّة تضطرم تحت السطح. وكما ذكر أحدُ سكان المستعمرات البريطانيين: «ليس ثمّة مكان في القاهرة يمكن للمرء أن يصحب فيه سيدة دون أن يمثّل هذا مسّاً بشرفها»[4]. وقد وصفت إحدى

1- Ibid., p. 93.

2- M. Ruthven, Freya Stark in Iraq and Kuwait (Reading, 1994), p. 9.

3- Quoted in P. Mellini, Sir Elilon Gorst: the overshadowed proconsul (Stanford, 1977), p. 23.

4- S.A. Moseley, With Kitchener in Cairo, quoted in A. Sattin, Lifting the veil. British society in Egypt 1768—1956 (London, 1988), p. 173.

البريطانيات القاهرة التي زارتها في فترة مبكرة بأنّها: «مستنقع من عدم المساواة». ووجد الرجل البريطاني في واقع المرأة المسلمة القائم على العزل الإحباط والعذاب. فحتى حين يقوم هذا الأخير بزيارة المسلم في بيته فإن المرأة تظلّ متوارية عن الأنظار. ولم يتمكن ستورز من رؤية المرأة المسلمة إلا في حفلة للأوبرا حين اختلس النظر إلى المقصورات ليرى: «التماعات المجوهرات الثمينة والعيون بالغة الجمال»[1]. من ناحية أخرى فإنّ الرجل المصري كان يتحرّق عذاباً لدى رؤيته المرأة الأوروبيّة الأكثر انكشافاً. ويكتب ستورز في إحدى المناسبات: «وصل الباشوات متأخرين قليلاً عن موعد الحفل وظلوا في ما يشبه النوم حتى ظهرت راقصة الباليه، فاستيقظوا وكأنما جاءهم أمر، وشرعوا في تفحصها عبر مناظيرهم الدقيقة»[2].

وفي واحدة من المناسبات أُنتهكت هذه التابوهات. وانخرط البريطانيون في نمط من العلاقات مع بعض المصريين الذين تملّكتهم رغبة في انتهاك العرف الاجتماعي. فقد اشتهرتْ صالونات الأميرة نازلي؛ قريبة الخديوي إسماعيل، في القاهرة أواخر ذلك القرن. وقدْ فُتن «ستورز» بنازلي هانم التي وصفها بقوله: «إنَّ الجنس الأنثوي يخلو من امرأة تضاهي نازلي هانم تحرُّراً»[3]. فضلاً عن احتفائها السَّخي بالضيوف وما تكنّه من عواطف التأييد البالغة للبريطانيين. وقد أحب البريطانيون أحاديثها واعتياد مجالسها التي بدَتْ إلى حد ما مُشْربة بجو جنسي[4]. إذْ كانت تنطلقُ في سرد النكات التي تتعدي حدود العرف والأدب، كما كانت تعرِّج في حديثها أحياناً على الجيل الجديد من المصريين الذين ينحصر اهتمامهم في التأنّق أو في اتخاذ العشيقات الأوروبيات اللواتي -على حد تعبيرها- «كُنَّ يعْتصرنهم جنسياً وأخلاقيّاً ويفرغن ما في محافظهم»[5]. وكانت الأميرة نازلي لا تتحرَّج في ممازحة «اللورد كيتشنر» الذي كان يشعر -كقائد- بالإرباك تجاه المجالس النسائيّة.

1- Storrs, Orientations, p. 27.

2- Ibid.

3- Ibid., p. 102.

4- إنَّ مناخاً مشابهاً بقي سائداً في القاهرة لعدة سنين، فقد كانت تعقد الصالونات حيث كانت الفرنسيّة هي اللغة الغالبة، وحيث يزور الشبان السيدات كبيرات السن. وكانت الشقق مليئة بذلك الطراز من الأثاث الذي وصفه ستورز، وكانت الأحاديث في غالبها دردشات قاهريّة.

5- T. Mostyn, Egypt's belle époque: Cairo 1869—1952 (London, 1989), p. 131.

وقد حاول الرجل الإنجليزي في مناسبات بعينها بناء علاقات صداقة مع غير المسلمين من المصريين والشرقيين كالأقباط، ولاسيما أن الأقباط؛ كأقلية مسيحيَّة، نظروا إلى البريطانيين بوصفهم مخلِّصين؛ فتمثلوا عادات الأوروبيين وسلوكاتهم. فضلاً عما وجده الإنجليز من حريَّة في الاختلاط بهم، إذْ لم تعرف العائلة القبطيَّة نظام الفصل بين الجنسين. وقد كان ثمَّة محاولة محدودة لإنشاء رابطة صداقة قبطيَّة إنجليزيَّة قامَ بها جون دي فيرلودر الذي أمضى خدمته في مصر إبان الحرب العالميّة الأولى. غير أنَّ صعوبات اعترضت هذه المحاولة. ذلك أنَّ الأقباط وإن رغبوا في تمثُّل شخصيَّة الإنجليزي إلى أقصى حد إلا أنَّ مخاوفهم من تقولات الناس كانت واضحة، ولاسيما إذا تجاوزت العائلة القيم السائدة وسمحت لبناتها بالتعرُّف على الغرباء[1].

كما وجد «دي فيرلودر» أن المرأة القبطيَّة وإن مثَّلت نمطاً مختلفاً داخل مجتمعها، فإنَّ محاولتها في تمثُّل شخصيَّة المرأة الإنجليزيَّة بقيت محاولة قاصرة. وانتهى « دي فيرلودر» إلى أنَّ: «الطبيعة المتجذِّرة للأقباط ستبقى شرقيَّة صميمة، وأنهم لن يدركوا مطلقاً وجهة النظر التي يصدر عنها الإنجليزي»[2].

وقدْ كانت علاقات الصداقة مع المجتمعات المحليَّة مقبولة، غير أنها كانت نادرة. من جهة ثانية فإن الزيجات المتبادلة لم تكن مرغوبة بصورة مطلقة. وينجلي هذا الموقف في تلك الحادثة التي اقترح فيها شابٌ من أعضاء الوكالة البريطانيَّة الزواج من فتاة شرقيَّة، مما حدا بالوكالة البريطانيَّة على تسفيره من القاهرة بصورة فوريَّة عادَّةً ما أقدمَ عليه أمراً غير لائق. وقدْ نُظِرَ بصفة عامة إلى الزيجات المتبادلة بين الطرفين على أنه خطأ تجب الحيلولة دون وقوعه كلما أمكن ذلك.

وذكر كل من ستورز ولودر محاولات الليدي الينبي للحيلولة دون اقتراب الشباب البريطاني من الفتيات الشرقيات حتى لا يستحيل هذا الجو الودِّي إلى شكل من العلاقة غير مرغوب. ولقد قامت -في مقابل ذلك- بتنظيم حفلات خاصة في فندق كونتيننتل

1- D. Hopwood, Tales of Empire: the British in the Middle East (London, 1989), pp. 56—7.

2- Ibid., p. 58.

حيث يمكن لأي ضابط بريطاني أن يرتادها. في حين خضع حضور السيدات لشروط ومحاذير، فانحصر وجودهّن في الأغلب بزوجات الضباط والممرضات. وهذا ما شكّل الأساس الذي انطلق منه لودر في انتقاد هذه الحفلات الراقصة التي قال عنها بأنها: «محاولة لطيفة من المرأة الإنجليزيّة ذات الأفق والجاذبيّة المحدودين للحدّ من تأثير فتنة الفتاة الأجنبيّة»[1]. كما عملت «الليدي ويفل» على تنظيم حفلات رقص مشابهة إبان الحرب العالميّة الثانية، إلا أنها كانت مقتصرة على الضباط، فقد كانت تعرف بـ «حفلات الضباط الوحيدين» الذي لا تربطهم صداقات أو علاقات. ووصف أحد الضباط؛ وهو تشيري بالانتاين، هذه الحفلات بقوله: «كانوا يجمعوننا لنحضر تلك الحفلات التي كانت مُسلية وممتعة»[2].

وقد علّق أحد وجهاء المجتمع القبطي على المواقف الجنسيَّة الشائعة ناظراً إليها بوصفها انعكاساً للأنماط الأوروبيَّة. كما نُظِرَ -بحسب رأيه- إلى مفهوم العلاقات بين الجنسين الذي ساد في أوساط الطبقة الراقية في مصر بوصفه أمراً خارجاً عن التقليد والعرف الاجتماعيين[3]. وكان ثمّة «فجوة كبيرة بين النساء والرجال داخل العائلة الواحدة. إذْ كانت النساء متفرنسات ويحظين بثقافة واسعة لكن عربيتهنَّ رديئة. أما الأزواج فكانوا لا يتكلمون إلا العربيَّة وقليلاً من الإنجليزيَّة، مما جعلهم عاجزين عن مجاراة زوجاتهم، فانصرفوا إلى نمط خاص من العيش، يعتادون المقاهي والأندية... ولربما أنشأوا في مناسبات أخرى علاقات مع مومسات أو راقصات... وهكذا بدت العلاقات خارج إطار الزوجيَّة وكأنها النموذج المسيطر»[4].

وينبغي علينا ألا نستثني من الذكر السياح البريطانيين، لما يمثلونه من أهميَّة. وفي الوقت الذي لم يسع فيه مجمل هؤلاء وراء المغامرة الجنسيَّة، فإنَّ عدداً منهم راحَ يبحث عن تلك المتع التي لم يتوفروا عليها في بلدانهم. وقد أربك هؤلاء السيَّاح بما حملوه من

1- Ibid., p. 94.

2- G. Butt, Lion in the sand (London, 1995), p. 131.

3- M. Baraka, The Egyptian upper class between revolutions, 1919—1952 (Reading, 1998), quoting Magdi Wahba, p. 215.

4- Ibid.,p.216.

جهل وأحكام مسبقة سكان المستعمرات. وتنجلي هذه الصورة إذا ما استحضرنا ما ورد عن بعض المصادر من أنَّ «مصر مثَّلتْ ذلك المكان الذي يستطيع المرء فيه أن يخوِّض في ما شاء من متع. وطالما كان في مكنته أن يدفع الثمن فإن أي شيء في القاهرة يخضع لمنطق السوق... العبيد الإثيوبيون كما فتيات الحمامات العامَّة وفتيانها»[1]. كما أنَّ بعض الشبان العرب كانوا يقدمون -في حال تقمصهم لصورة الشيخ العربي- خدمات جنسيَّة للزائرات اللواتي قدمن بصورة منفردة ممَّن أسماهُنَّ الإداريون البريطانيون بـ «الحسناوات الحارَّات». وهكذا فإن عرض الخدمات الجنسيَّة كان متوقعاً بأية لحظة، تشهدُ على ذلك الحادثة المشهورة، حين اشتبه البعض في شخصيَّة هاري بويل أحد مساعدي كرومر قبالة فندق «شيب هيرو» معتقدين أنه قوّاد[2].

وفي مستوى آخر أقلّ مجوناً، حازت القاهرة سمعةً بكونها البيئة الخصبة للفتيات الإنجليزيَّات اللواتي يبحثن عن زوج المستقبل، إلى درجة دفعت الكثير من الكتاب إلى نحت تعبير «أسطول الصيد» حيث ترمي الفتيات بشباكهنَّ حول الضباط من سكان المستعمرات أو العاملين في سلك الخدمة المدنيَّة طمعاً في زوج لائق. غير أنَّ أجواء العنف السائدة في القاهرة آنذاك كانت تطال الأزواج في بعض الأوقات مما يدفعهم إلى العودة للاستقرار في لندن.

تجارب الجنود في الشرق الأوسط:

كانت الطريق إلى الشرق الأوسط مشرعةً دائمة أمام الجيوش الغازية، وحسبنا أن نذكر احتلال نابليون لمصر، والاحتلال الفرنسي للجزائر، فضلاً عن احتلال بريطانيا لمصر فيما بعد. وكان الجنودُ يتقاضون المال لقاء قتالهم في أي مكان يدعون إليه غير آبهين بالمنطقة التي يخدمون فيها. وإذا ما أبهوا بشيء فبالنساء والمسكرات ليداروا ما يلمُّ بهم من حنين إلى الوطن وليدفعوا عنهم ضَجَر الغربة. وغالباً ما أخذتْ العلاقات الجنسيَّة في سياق

1- Sattin, Lifting the veil, p. 185.
2- Storrs, Orientations, p. 69.

الحرب والاحتلال دلالات مكثَّفة أو خاصَّة. إذْ يحملُ الجنود إلى أوطانهم صورة شائهة عن المكان الذي أمضوا فيه خدمتهم. وفيما يخصُّ الجنود الفرنسيين الذين قدموا بإمرة نابليون، فقد راحوا في بحث دائب عن النساء اللائي احتللن موقعاً من عقولهم واستنفدنَ قسطاً وافراً من طاقتهم وأموالهم[1]. ذلك أنهم جاءوا إلى مصر بهواجس ساذجة -إن لم نقل بلهاء- مفادها أن النساء متاحات بِيُسْر في الحريم والأمكنة الأخرى، مُتشرِّبين دون شك ما تحويه الميثيولوجيا الشعبيَّة في فرنسا. وقد تحدَّثت التقارير عن جنود فرنسيين ثملين يسرحون في شوارع القاهرة. بحثاً عن النساء. مما جلب أثراً سيئاً على العلاقات المصريَّة الفرنسيَّة، فالنساء يتلقين الإهانة والضرب في الشوارع ويتعرضن للخطف في أحيان أُخرى.

وقد انتقد الجبرتي بقسوة الانحلال الخلقي للجنود الفرنسيين فهم: «لا يتورَّعون عن ممارسة الجنس مع أية فتاة تطفيء شهوتهم الجنسيَّة»[2]. فيما تحدَّث جـ. ميو؛ الذي كتب مذكرات الحملة الفرنسيَّة، عن جنود فرنسيين في قرية صحراويَّة وقعت عيونهم على زوجات الشيخ الثلاث، اللواتي لم يكن جميلات. غير أنَّ المرء لا يملك بذخ الاختيار في الصحراء. ولـمَّا كان الشيخ عازماً على صون شرفه، فقد أحاط زوجاته الثلاث بأحزمة حديديَّة لتبوء أي محاولة للاقتراب منهنَّ بالفشل[3].

وقد تواترت الشكاوي ضد الجنود الفرنسيين مما حدا بالجنرال الفرنسي «مينـو» أن يصدر أمراً في سبتمبر من عام 1800م يلزم فيه جنوده باحترام السكان، و «احترام النسـاء... فأي مجد تُجنونه من وراء سوء معاملتكم لرجل ترتعد فرائصه عند رؤيتكم... وما الذي تُحرزونه عندما تهينون زوجته أو تغتصبونها»[4].

ولم يجد الجنود -في هذه الحال- غير الإماء والمومسات، ليغذوا إليهنَّ الخطى. فكانت الأمةُ السوداء تساوي ألفين وخمسمائة فرنك، فيما وصل ثمن البيضاء إلى ثلاثة آلاف، مما

1- A. Raymond, Egyptiens et Francaisau Caire 1798—1801 (Cairo, 1998), p.302.

2- 67 Abd al-Rahman al-Jabarti, Thrikh muddat al-fransi bi-misr, ed. S. Moreh (Leiden, 1975), p. 12.

3- Quoted in Daniel, Empire, p. 43.

4- Raymond, Egyptiens et Français au Caire, pp. 304-5.

أبهظ حتى هيئة الضباط. وقد تحدث س. ديلا جونكور؛ الذي كان في مصر عام 1798م، عمَّا حاقَ به وصحبه من سأم دفع «باثنين من مجموعتنا إلى إحضار فتيات سوداوات من الحريم. وما زلنا نتسَّرى بهنَّ حتى عدنا إلى ما كنا عليه من ضَجَر»[1]. وهكذا فإن العديد من الجنود الفرنسيين اتجهوا صوب المومسات مما سبَّب لهم أمراضاً تناسليَّة مستديمة. ففي السنتين الأوليتين من الاحتلال تسببت هذه الأمراض بالقضاء على ألفين وأربعمائة وتسعة عشر رجلاً. فصدرت الأوامر بإغراق النساء الموبوءات: غير أن هذا الإجراء لم يحل دون بقاء المشكلة، فَسُجِنَتْ النساء آخر الأمر.

ولقد روَّع مشهد النساء المصريات الراقيات «ولاسيما المتبرجات منهنَّ»، اللواتي كن يتصادقن مع الجنود الفرنسيين المجتمع المصري. فقامت السلطات في مرحلة ما بعد الاحتلال بإعدامهنَّ. وإذا كان عدد النساء اللواتي واجهن ذات المصير مجهولاً، فإن واحدة منهنُ ذكرت بالاسم. وهي زينب بنت خليل البكري التي اتهمت بإقامة علاقات مع الفرنسيين، بل وبصورة عابرة مع نابليون نفسه، مما استدعى توقيفها والتحقيق معها، لتواجه -بعد أن تبَّرأ والدها منها- مصير القتل.

وأعاد الجنود الإنجليز بعد أن أخرجوا الفرنسيين سيرة أولاء الأولى.

«فقد اشترى جنود من سلاح البحريَّة في الإسكندريَّة فتاةً أحضرها تجار عرب إلى السوق. وملأتْ الفتاة السوق صراخاً أثناء المزاد، غير أنها ما لبثَتْ أن هدأتْ بعد أن تقرَّر مصيرها. وتمَّت الصفقة التي بلغت سبعة دولارات ثم ساقها الجنود بحبل إلى البحيرة حيثُ نُزعت عنها ملابسها ونُظِّفت جيداً ليقودوها بعد ذلك إلى سفينتهم»[2].

وقدْ كرَّس الجيش البريطاني مشهداً دائماً في الحياة المصريَّة. مما فاقم من كره المصريين لهم. ولم يكن المصري من منظور العساكر البريطانيين سوى «جيبو» يقدِّم لهم الخدمات المختلفة ويغشهم في الوقت ذاته. بالرغم من ذلك، فقد تطورت بمرور الزمن علاقات بين الجانبين يطبعها التسامح. وفي هذا السياق يتوجب علينا أن نميِّز بين سلوكات الجنود الذين

1- Quoted by Mabro, Veiled halftruths, p. 98.
2- Cromer, Modern Egypt, vol. ii, pp. 253-4.

تخرجوا في المدارس الحكوميّة وبين موظفي الخدمة المدنية، حيث دأب هؤلاء الآخرون على التذمر من الخدمة خارج البلاد، في حين كان الجنود مسكونين بالحسّ الوطني والالتزام تجاه الإمبراطوريّة في أي مكان يستوطنونه.

وندّدَ كرومر بالعزلة التي أحاط بها الجنود أنفسهم، منوّهاً إلى أنَّ الجنود الإنجليز نادراً ما يختلطون بمجتمع غير مجتمعهم... وهم بذلك على النقيض من الجنود الفرنسيين الذين لو هُيّيء لهم أن يكونوا في مصر لانخرطوا في علاقات صداقة مع الأوروبيين الآخرين ممن يقيمون في مصر، ولغصّتْ بهم المقاهي». كما عقّب القنصل الأمريكي العام في مصر (1893–1897) قائلاً: «إنَّ صورة للقاهرة لا تضع في إطارها الجنود هي صورة ناقصة، ذلك أنَّ المشهد العسكري يشخص كشاهد عدائي... فمن الممكن رؤية الجنود معاً يذرعون شوارع القاهرة على شكل أفواج إلى درجة تتراءى للزائر وكأنَّ القاهرة استحالت إلى ثكنة عسكريّة كبيرة، إذْ تصاحب الموسيقى العسكريّة أي حفل أو مناسبة، دينيّة كانت أو غير ذلك. فيما يتبدّى جزءاً من خطّة إداريّة للإبقاء على المشهد العسكري ماثلاً ليمارس تأثيره على المواطن الأصلي البسيط»[1].

غير أن المصريين كانوا حانقين على هذا الحضور العسكري. وقد صاغ محمد حسنين هيكل عام 1990 هذه العلاقة بين الجانبين في عبارات وجيزة قائلاً: «لقد أمضى ما يتراوح بين مليونين وثلاثة ملايين جندي شطراً من حياتهم في مصر، غير أنَّ هذا الاتصال لم يعمل على تقارب الأمتين، ذلك أن الجنود من ذوي الرتب الدنيا كانوا يحتكون حصريّاً بالفئات الدنيا من المجتمع، من أمثال ماسحي الأحذية، والنشالين، والقوادين، والراقصات، ونُدُل الحانات الذين أنشأوا فكرة الـ «جيبو» Gippo. من ناحية ثانية فإن الضباط من ذوي الرتب العليا لم يختلطوا إلا مع المجتمع المخملي من الشراكس والأتراك... وهكذا فقد خبر الإنجليز مجتمعاً كوزموبوليتانياً لا يُمثّل المجتمع المصري الحقيقي... إذْ لم يدخل الجندي الإنجليزي بيتاً مصريّاً واحداً... ونتيجة فإن هاتين الأمتين لم تلتقيا»[2].

1- EC. Penfield, Present-day Egypt (New York, 1903), pp. 52-3.

2- Quoted in Butt, The lion in the sand, p. 144.

ولم يكفَّ المصريون عن السخرية من الجنود البريطانيين ببناطيلهم القصيرة ووجوههم المحمرَّة بعد أن سفعتها الشمس التي استحالت إلى رمز يعكس التباين بين الأمتين. ويتمرأى هذا الموقف فيما اعترف به السادات لاحقاً من أنّه كان يمقت منظر الجندي البريطاني بوجهه الذي بلون حبة الطماطم وعينيه المتورمتين وفمه المسترخي، حيث كان يجوب الشوارع ليلاً ونهاراً على دراجته، وقد بدا كالمعتوه بجمجمته المختفية تحت طربوش قرمزي يصلُ حتى أذنيه[1]. كما نعتت الصحف المصريّة البريطانيين في منطقة القناة بعصابة الوجوه الحمر[2]. لكن البريطانيين لم يكونوا غافلين عن سخرية المصريين منهم. فعهدوا إلى أحد المصورين؛ سيسيل بيتون، بأخذ صور دعائيّة لمجموعة من المجندين، وأبلغ أن يتخيَّر صوراً تبرزُ الجندي البريطاني شخصاً عريض الصدر مفتول العضلات، وليس فتى قصيراً امتلأَ وجهه بالنمش والبثور. مما قد يترك انطباعاً لدى المصريين بأن الاعتقاد السائد عن القوة البريطانيّة لا يعدو كونه تهويلاً ومبالغة[3].

وفي ميدان الأدب العربي نقع على مادة قدمت صورة سلبيّة للحياة القاهريّة إبان الاحتلال البريطاني. ونعثر لدى نجيب محفوظ ما يقوم دليلاً على ذلك، حيث تضمنت ثلاثيته سرداً للتشوُّهات التي أصابت المجتمع المصري بأثر من الوجود البريطاني. ففي الجزء الأول منها؛ الموسوم بـ «بين القصرين» الذي ينطلقُ من قاهرة عام 1919، تصوِّرُ الرواية أحداث الشغب والمظاهرات التي اشتعلت ضد البريطانيين على أعتاب ذلك القرن. كما تحكي بين القصرين عن ذلك التماس المباشر بين سكان الحارة الشعبيّة وبين الجنود البريطانيين الذين تميزوا بالفظاظة وسوء المعاملة. فيما تتحدث الرواية عن الكيفيّة التي أوقعت بها القوات البريطانية العقوبة على قرى بأكملها للاشتباه بأنها أمست بؤراً للمقاومة. فكانت تقتحمُ مركز القرية، مطالبةً المأمور بتسليم أسلحته. ثم تتَّجه نحو سكن الحريم فتنهب الحلي. وتهين النساء بجرهنَّ من شعورهن غير آبهة

1- A. Sadat, In search of identity (London, 1978), pp. 9-10.
2- A. Cooper, Cairo in the war 1939—1945 (London, 1989), p. 329.
3- Ibid., p. 181.

بصرخات الاستغاثة[1]. كذا في مشهد ليس غريباً عن وحشية الجنود. غير أنه يخلّف آثاراً مدمِّرة بالنسبة إلى قيم العائلة المصرِّية، حين يشتم الجنودُ الرجالَ الأقوياء ويهينوا نساءهم المستضعفات[2] وفي «زقاق المدق»؛ الراوية الثانية من الثلاثيَّة، يروي محفوظ قصة الفتاة حميدة التي غَدَتْ مومساً تقدِّم خدمات جنسيَّة للجنود البريطانيين. وقد استنكر أهل الحي هذه العلاقة، فالإنجليز بذلك كانوا يستبيحون جسد حميدة بصورة موازية لاستباحتهم مصر.

كما يصوِّر محفوظ في روايته «بين القصرين» شكلاً معتدلاً من المواجهة. إذْ تلتقي إحدى الشخصيات وهو ياسين؛ ابن أحد وجهاء الحي، الذي كان يشق طريقه متوارياً عن أعين جنود بريطانيين احتشدوا في نهاية الطريق لإخماد مظاهرة ضد الوجود البريطاني، فاعترضه أحدهم: «ولكن الجندي طلب عود ثقاب وهو يبتسم –أجل يبتسم... لم يكن ياسين يتصور أن جنديًّا إنجليزيًّا يبتسم على هذا النحو، أو إذا كان الجنود الإنجليزي يتسمون كسائر البشر– أن يتسم له أحدهم فيما يشبه الأدب... ومضى إلى البيت كالمترنح من الفرح. أي حظ سعيد ظفر به هو !... إنجليزي –لا استرالي ولا هندي– وابتسم له وشكره... إنجليزي أي رجل يتمثَّل في خياله كأنموذج لكمال الجنس البشري، ربما أبغضه كما يبغضه المصريون جميعاً، لكنه في قرارة نفسه يحترمه ويجلُّهُ حتى ليخيِّل إليه كثيراً أنه من طينة غير طينة البشر»[3].

كان الجنودُ في الأوقات التي لا يمارسون فيها أعمال النهب والاغتصاب، يعيشون

1- N. Mahfouz, Bayn al-qasrayn (Cairo, n.d.), pp. 416-17. (English translation, Palace walk (New York, 1990), pp. 468-9.)

2- لقد سلك الجنود البريطانيون في فلسطين السلوك السيئ ذاته في ثلاثينيَّات القرن العشرين. فقد صدرت إليهم الأوامر، أثناء الثورة العربية، بتفتيش بيت كل من يشتبه بإيوائه مقاتلا عربيًّا. فسُلبت البيوت وتعرضت النساء في كثير من الأوقات للإهانة. وفي واحدة من جولات التفتيش الشرسة في الخليل استجوبت الشرطة رجلاً سبعينيًّا سلب بيته إذ روى يقول: لقد فتشني رجال الشرطة الإنجليز، وسلبوني خمسة جنيهات وأربعون قرشاً فضة، وساعة اليد خاصتي. ثم صعدوا إلى شقتنا فتهجَّموا على ابني وحفيدي... ثم اصطفوا النساء والبنات وجعلوا من كل تسعة مجموعة وشرعوا باستجوابهنَّ، فسألوهنَّ عن أسمائهنَّ وهم يقولون: «كم هو المقدار اليوم؟ ويعلم الله ماذا كانوا يعنون بذلك. ثم أخذوا يقومون بإشارات غير بريئة بمسدساتهم وعصيهم، وقبل أن ينصرفوا كسروا زجاج النوافذ والمصابيح ...الخ».

Hoppod, Tales of Empire, p. 158.

3- Ibid., p. 348 (trans. p. 395).

حياة راتبة يحفّها الضجر. في حين كان ينصرف الضباط في أوقات فراغهم إلى البحث عن الجنس والمسكراتْ. وقد كان موقف السلطات البريطانيَّة تجاه حاجة الجنود إلى الجنس ينطوي على مفارقة ونفاق. ففي الوقت الذي اعترف فيه الإيطاليون والفرنسيون بحاجة الأفراد لممارسة الجنس فإن البريطانيين حاولوا كنس هذا الأمر تحت السجّاد.

ولقد أُجيز لغير البريطانيين ارتياد المواخير المرخصة والخاضعة للتفتيش الدوري، بما مثّل طريقة واضحة في مراقبة الدعارة. وكان البريطانيون قد سمحوا بنظام من الدعارة المرخصة في الهند بين الأعوام 1850م و 1888م في سبيل الحد من حوادث الإصابة بالأمراض التناسليَّة. غير أنَّ الانتقادات التي جاءت من إنجلترا عملت على تعليق هذا النظام في نهاية المطاف. وإن بقي -من ناحية عمليَّة- قائماً بصورة غير رسميَّة[1]. أما في القاهرة فقد شُيِّدتْ المواخير في إطار مشاريع خاصَّة. وغالباً ما كانت من الدرجة الدنيا، تكتنفها القذارة بصورة مُزْرية. وعلى الرغم من ذلك، فقد اعتاد الجنود ارتيادها طول فترة الاحتلال، دون أن تقوم السلطات البريطانيَّة بمحاولات جادَّة لمراقبتهم وضبط سلوكهم. وسادَ اعتقاد لدى الضباط البريطانيين بأنَّ فئة الجنود هي من الدونيَّة وانحطاط الأخلاق إلى درجة يستحيلُ معها منع المغامرات الجنسيَّة «التي تمثِّل عملاً لا أخلاقياً في العرف الرسمي» ما لم يبقوا مسجونين داخل المعسكرات. وقد أوضح أحدُ الجنود في القاهرة إبان الحرب العالميَّة الأولى بأنه لم تتوفر إلا المواخير مكاناً صالحاً للمتعة في أوقات الفراغ... وفي حال توافرتْ سيولة ماليَّة فإن البديل هو المطاعم. بينما لا يحتاج المرء في الماخور إلا القليل منه[2]. إذْ إنَّ زيارة واحدة لحارة البغاء في القاهرة؛ «واق البركه»، لا تكلِّف أكثر من عشرة قروش، أي ما يعادل بضعة بنسات. لكن كان من المتوجب على الجنود الذين يعتادون المواخير بأن يتصرفوا بحذر. فلم تقتصر المخاطر على احتمال الإصابة بالأمراض التناسليَّة. بل تعدتها إلى مخاطر التعرض للسرقة والتعرّض للإيذاء الجسدي. وعليه فقد كانت هذه المنطقة محظورة في ظاهر الأمر على الجنود.

1- Hyam, Empire and sexuality, p. 125.

2- Butt, Lion in the sand, p. 34.

وقامتْ السلطان البريطانيَّة بعدد من المحاولات الخجولة لتطهير المنطقة. ومن تلك كان قرار هارفي باشا؛ قائد الشرطة البريطانيَّة، بتطهير المنطقة من النساء والغلمان الذين ظهروا خارج المناطق المرخص بها. ولقد قام أيضاً باعتقال القوَّاد الكبير المعروف بـ «إبراهيم الغربي» ذي السمعة الشائنة. غير أن القوَّادين الصغار تولَّوا المهمَّة من بعده. ولم تأت هذه المحاولات ثمارها المرجوَّة. ذلك أن منطقة «الوسعة» ما انفكَّتْ تعمل على قدم وساق خلال الحرب العالميَّة الثانية. وقدْ عبَّر الجنود الاستراليون؛ الذين اشتهروا بردات فعلهم العنيفة خلال الحربين، عن استياءهم من مستوى الخدمات التي تقدَّم في «الوسعة»، وتشاجروا مع القوَّادين. وكان المارَّة -إبَّان الحرب العالميَّة الأولى- يشاهدون المقاعد وآلات البيانو تُقْذف من النوافذ، وقدْ قُذفت النِّساء الدميمات في بعض الأوقات. فضلاً عن اشتعال النيران في جانب من المنطقة. بيد أنَّ العمل فيها بقي مزدهراً حتى العام 1942م، الذي شهد مقتل جنديين استراليين مما دفع السلطات إلى إغلاق المنطقة كلها.

لم يكن من اللائق أن يرتاد الضباط المواخير. وفي هذا السياق كتب أرتيمس كووبر يقول: «كان من المهين بالنسبة للضباط أن يدفعوا المال لقاء أمر كان بإمكانهم أن يتحصلوا عليه دون مقابل».

وجاء في التقارير الطبيَّة الخاصَّة بالأمراض الزهريَّة بأنَّ: «معظم الجنود أفادوا أنهم تلقوا العدوى في بيوت الدعارة. فيما قال معظم الضباط أن تلك الإصابات حاقت بهم في بيوت خاصَّة، مما يمثِّل إدعاءً زائفاً بالاستقامة»[1]. وقدْ نظر غرافتي سميث؛ الذي راقب المشهد الجنسي عن قرب، إلى هذه الفعاليات وما ينجم عنها من أمراض كأمر مهول وشعر إزاءها بتعاطف. حيث يقول: من حق الجنود في عطلهم أن يحصلوا على قسط من الراحة الجسديَّة بعد ما خبروه من تجارب مرعبة. واقترح بهذا الشأن صحراء يوشاريا[2]. حيث النساء والمشروبات والأضواء الساطعة، وحيث لا تعرَّض المصريات البريئات للتحرشات. ويقول: لقد كنتُ أعيش يوماً كاملاً في رعب، إذا اتفق وأن عثرت على رقيب مسكين

1- Cooper, Cairo in the War, p. 116.

2- بيت دعارة ياباني مرخَّص سُمِّي على غرار ذلك الذي في طوكيو.

وقد تمَّ إخصاؤه في شارع منعزل. فهذا من شأنه إثارة فزع كبير[1].

وكانت لدى الفرنسيين أفكار مشابهة حول تنظيم الدعارة، لاسيما ما يتصل بإقامة ما عرف بـ «الحي الاحتياطي». بيد أن الأخير أظهر الفجوة بين المواقف الفرنسيَّة والبريطانيَّة. وقد ذكر غرافتي سميث حادثاً تبرزُ حدته الاختلاف بين الطريقة الفرنسيَّة ونظيرتها الإنجليزيَّة تجاه إشباع الرغبات الجنسيَّة. حيث عرض ساروك؛ الجنرال الفرنسي في سلونيكا، بسخاء كبير اقتسام المومسات الخاصات بالجيش الفرنسي مع الجيش البريطاني أيام الثلاثاء. لكنه جوبه ببرود وطُلِبَ منه ألا يعود إلى ذكر هذا الأمر مرةً ثانيةً. ولقد أدرك ساروك سوء ما عرضه لدى وقوعه على مسامع الإنجليز، لكنَّه عاد واقترح أيام الجمعة بدلاً من أيام الثلاثاء[2]. وقد كان للإيطاليين[3]ذات المنهج البرغماتي، فاصطحبت جيوشهم المومسات المرخصات. الأمر الذي مثَّل إحراجاً للبريطانيين، لما يتصفون به من نفاق. وكان البريطانيون قد عثروا على أربعة عشرة مومساً إيطاليَّة في طبرق لدى احتلالهم لها عام 1941. ولما كان من غير الممكن معاملتهنَّ كأسرى حرب فقد أرسلن إلى الكنيسة الكاثوليكيَّة الرومانية في الإسكندريَّة، مما مثَّل إحراجاً كبيراً. إذْ وجد الجيش البريطاني مأوى لهن في دير الراهبات. غير أنَّ المومسات لم يكن سعيداتٌ بهذه الإقامة. فلم تكن الكنيسة أو الجيش ليسمحا لهنَّ بالعودة لممارسة مهنتهنَّ[4].

وعلَّق الجيش البريطاني آمالاً في أن يفضي تنظيم الدعارة إلى الحيلولة دون انتشار الأمراض التناسليَّة. وحاولت السلطات الفيكتوريَّة استئصال الأمراض التناسليَّة عبر سنِّها «تشريعات الأمراض المعدية» عام 1864، حين قُدِّر عدد المصابين بـ (369) جندي من كل ألف[5]. ونصَّت هذه التشريعات الخاصة بالدعارة المرخصة على إلزام الفتيات العاملات في هذا المضمار بالتسجيل لدى الدوائر الحكوميَّة والخضوع للفحص الإجباري. ولم

1- Graiftey-Smith, Bright Levant (London, 1970), p. 222.

2- Ibid., p. 49.

3- أقام الأسبان، أيضاً، منطقة دعارة عسكريَّة في الصحراء الغربيَّة.

4- Cooper, Cairo in the War, p. 56, note.

5- Hyam, Empire and sexuality, p. 63.

تدم هذه التشريعات طويلاً، حين أُسقطت في غمرة ما أطلق عليه حملة الطهارة التي قصدت إلى إلغاء كل صور الانحراف الجنسي في بريطانيا. وقد عمل البعضُ على اعتماد هذه التشريعات في القاهرة. في الفترة التي أعقبت معركة «تل الكبير» عام 1882م، لكنها أُبطلت فيما بعد أو عُدِّلت. وواجه الجنود البريطانيون بصورة لا مناص منها خطر الإصابة بالأمراض التي حملتها المومسات. وأظهرت التقديرات الخاصة بالأمراض التناسليَّة إصابة ما نسبته 12٪ من قوات الحملة المصريَّة بهذه الأمراض عام 1916م. فيما ذكرتْ الدراسة المسحيَّة التي قامت بها إدارة الجيش في الفترة الواقعة من عام 1921م–1926 بأن ما معدله «103» من أصل ألف جندي قد أصيبوا بالعدوى. «وكانت شنغهاي قد تفرَّدت بأعلى إحصائيَّة وهي 304 من أصل ألف جندي». وأنشأ البريطانيون خلال الحرب العالمية الثانية ستة مراكز لمعالجة الأمراض التناسليَّة. وبلغ عدد الذين راجعوا واحداً من هذه المراكز على مدة ستة أشهر 954 رجلاً من مجموع عدد القوات المتحالفة في القاهرة البالغ 127,000.[1] بل اجتاز العدد هذه الحدود في بعض الأحيان.

ومن ذلك ما شهدته الفترة التي أعقبت عودة الجنود المتحرقين شوقاً لممارسة الجنس من حملة برقة. فكلما صارتْ الحياة أكثر خطراً في أوقات الحرب غدا التعلُّق بفرص ممارسة الجنس في أوقات العطلات أكثر استشراءً. ويبدو أنَّ الجنس يستحيلُ إلى أمر ثانوي لدى الجنود في الصحراء أو في أوقات الحرب بما تمليه الحالان من شروط عيش. حيث تغدو الروابط الذكوريَّة أكثر أهميَّة في مناخات الحرب، وحيث يمثِّل البقاء على قيد الحياة فحسب حالة من الحرب المستمرة ضد شُحِّ الماء والحشرات الدائمة الحضور ورمل الصحراء الذي ينفذ إلى كل فجوة.

كانت الأمراض الجنسيَّة مشهداً مألوفاً في الحياة المصريَّة. وكان من المرجَّح أن يصاب المرء بالعدوى إذا ما أقامَ لمدة طويلة. وتنجلي هذه الصورة في ما لاحظه سوني عام 1798م بأنَّ الأمراض التي تستنزف طاقة الأجيال كانت شائعة جدًّا[2]. فيما لاحظ سميث وقد

1- Cooper, Cairo in the War, p. 115.

2- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, p. 629.

مسّه الرعب من «علامات الموت الذي حفرته الأمراض الزهريَّة»[1]على أذرع الجنود الاستراليين والنيوزلنديين الذين أمضوا خدمتهم في فلسطين خلال الحرب العالميَّة الأولى. فيما كان بمقدور ستورز وقدْ أُرسل من القاهرة إلى القدس بأن يسجِّل أنَّ مدينة «القدس» كانت نظيفة ولم تُسجِّل فيها إلا حالة واحدة[2]. من جهة ثانية، شاع في الأوساط العربيَّة أن السفلس هو مرض إفرنجي، قدم إلى بلدانهم عبر الغرباء القذرين. واشتهرت تسميته في مصر بـ «الداء الإفرنجي» le mal franc، واستثمر مجازياً في بعض الأحيان للتدليل على عدوى الغرب للشرق.

وما انفكت النشاطات الجنسيَّة تعملُ على إحراج السلطات البريطانيَّة. وقدْ سعى مونتغمري؛ وهو أحدُ القادة الإنجليز عندما نزل بفرقته إلى الإسكندريَّة عام 1931م، إلى التعامل مع هذا الواقع. وكان مونتغمري متميزاً بشخصيته القياديَّة البارزة واعتنائه برفاهية جنده، لكنه عاني من اضطرابِ جنسي فضلاً عن اختلال عاطفي. وأرادَ من جنوده أن يكونوا أفراداً أكفاءً ومقاتلين متفانين. وبذا فإنه لم يتفهَّم على نحو كامل حاجات جنوده. ولم يكن مونتغمري ضد بعض الأنشطة الجنسيَّة التي كان يقوم بها جنوده، «لكنَّه نفر من الأنشطة الخطرة والمفرطة التي عرفتها القاهرة يومئذ، ولاسيما الشذوذ الجنسي والأنشطة الخلاعيَّة»[3]. فاتخذ إجراءات صارمة بحق الضباط الذين انغمسوا في المباهج الحسيَّة في سعي منه إلى تقليل هذا الضرب من الأنشطة. ولعلَّ أشدَّ ما أرق مونتغمري هو ما تخلفه الأمراض التناسليّة من آثار كارثيّة على الكفاءة العسكريَّة. مما دفع به إلى اتخاذ إجراءات وقائيَّة زاجرة. تلك الإجراءات التي وضعته في مأزق حقيقي حين تبناها من جديد إبان الحرب العالميَّة الأولى. وحرَّر في العام 1939 جملةً من التوصيات لدى إقامته في فرنسا تهدفُ إلى الحيلولة دون انتشار الأمراض التناسليَّة. مما حدا بقادته إلى أمره بالخروج من الجيش. وجاءت هذه التوصيات على النحو التالي:

1- لستُ راضياً عن انتشار الأمراض الزهريَّة.

1- Graiftey-Smith, Bright Levant, p. 49.

2- Storrs, Orientations, p. 324.

3- Hyam, Empire and sexuality, p. 155, n. 42.

2- إذا أراد رجلٌ امرأةً فاليحصل عليها بأي وسيلة كانت، غير أنّه من الموجب عليه أن يكون حذراً. وينبغي أن تتوافر الحمامات وأوراق التواليت في الوحدات لاستخدام الجنود.

3- إنَّ الأمراض الزهريَّة تأتي من العلاقات العابرة مع النساء المحليات. وهنا تكمنُ الحاجةُ إلى العازلات الذكريَّة وغرف الحمامات[1].

وليس من الواضح بصورة كافية إذا ما كانت لهذه المقاييس أثراً دافعاً أو زاجراً فيما يتصل بالنشاطات الجنسيَّة لدى الجنود. إذْ أنَّ مصر -بحسب هايم- أفلتت في بعض الأوقات من حملة التطهير على الرغم من جهود مونتغمري. وكان مصير خطط الإصلاحيين عام 1935 التعليق لاسيما وقد نشبت الحرب العالميَّة الثانية، التي مثَّلَتْ الخبرة الأرحب نطاقاً والأخيرة للقوات البريطانيَّة في علاقاتها الجنسيَّة مع الشَّرق[2].

ولا ريب في أنَّ معركة الإصلاح كانت معركة خاسرة. ولاسيما حين نعلم بأن القاهرة والإسكندريَّة مثلتا أماكن النقاهة التي كان يحلمُ بها الجنود في معمعان المعركة. إذْ إنَّ ما عرفته المدينتان من هدوء نسبي وجاذبية قدَّما واقعاً مُسْتحبّاً يغايرُ ما تحفلُ به الحرب من قسوة. وكان عدد الجنود في الصحراء والقواعد الحربيَّة قد ازداد خلال العامين 1941م-1942م بمئات الآلاف.

وبالنسبة لهؤلاء جميعاً فإن الجاذبيَّة التي ارتبطت بمصر اشتملت على الأمور التي لم يكن يقدمها الجيش أو زوجات الضباط المتفانياتْ. واحتوى هذا العدد الهائل من الجند -وهو أمر لا مناص منه- أُناساً منحرفين بل حتى مجرمين. فراحت قلة من الغوغائيين يغزون شوارع القاهرة، مسببين العديد من التوترات بين البريطانيين والمصريين. إذْ إن الكلفة العالية وعدم الرضا عن الخدمات الجنسيَّة، والتعرُّض للسرقة حين يكون الجندي منهمكاً مع إحدى المومسات، أو عندما يصدرُ عن أحدهم سلوك شائن كان من شأنه أن يقود إلى الاقتتال والاضطرابات.

1- As summarized by Brian Montgomery, A Field-Marshal in the family (London, 1973), pp. 25 1-2.

2- Hyam, Empire and sexuality, p. 151.

وكان الجنود الاستراليون مشهورين بأنهم الأسوأ سلوكاً وإرهاباً للناس إبان الحربين العالميتين. وكانوا -كما وصفهم ستورز- مثيرين للرعب، مما جعلهم ذائعي الصيت. وتتوضح هذه الصورة فيما جاء على لسان إحدى شخصيات محفوظ في روايته «بين القصرين» حيث تقول: «لربما استعدنا النظام إذا ما نجح رجالنا في دحر الاستراليين»[1].

وهكذا، خبر الجنود الأغراب علاقات جنسيَّة في الشرق الأوسط. واستغلّوا هؤلاء السكان المحليين لمآربهم الخاصَّة، نظراً لما كانوا يعانونه من بعد عن الوطن في نأي عن الزوجة أو العشيقة، فضلاً عن المعاناة والإنهاك اللذين تخلفهما المعارك. وقد شكلت قصصهم وذكرياتهم جزءاً من تاريخ مجمل للعلاقات الجنسيَّة بين الشرق والغرب. تلك العلاقات الحسيَّة التي غالباً ما كانت خالية من الحب وإن لم تخل من الاستغلال.

1- Mahfouz, Palace walk (trans.), p. 327.

الفصل الرابع

تجارب الفرنسيين

المستعمرون الفرنسيون في الجزائر:

أقصي الفرنسيون عن العالم العربي إثر الهزيمة التي ألحقتها بريطانيا بجيش نابليون في مصر عام 1801م. وقد خلّفت هذه المناوشات بين القوتين الإمبرياليتين المتعاظمتين مشاعر الأسى لدى الفرنسيين الذين شرعوا من فورهم في بحث دائب عن أقاليم أُخرى في المتوسط لينصبوا فيها رايتهم. فأُرسل القائد العسكري «بوت» عام 1808م في مهمة استطلاع سريّة إلى الجزائر. وكانَ قد خلص في تقريره إلى أنَّ الجزائريين يضمرون مشاعر البغض للعثمانيين بدرجة ستجعلهم يستبشرون بالفرنسيين إذا ما راعى هؤلاء حُرْمة الدِّين والنساء، وإذا ما كفّوا أيديهم عن ممتلكات المواطنين. وقد استحثَّ ما جاء في التقرير قادة الجيش على التفكير مجدداً في استئناف الفتوحات في ما وراء البحار، فاحتلال الجزائر سيكون مناسبة لإبراز قوّة السلطة الفرنسيّة، لاسيما في وقت سادت فيه القلاقل في تلك البلاد. وعليه فقد غزا الجيش الفرنسي الجزائر عام 1830م بذريعة تخليصها من الاضطهاد (في صورةٍ مناظرةٍ لزعم نابليون بتحرير مصر من العسف المملوكي). وقدْ تمثَّل المبرر الرسمي فيما أقدم عليه الحاكم الجزائري حين أهانَ القنصل الفرنسي صافعاً إيّاه بالمذبَّة، فكان لابُدَّ من الثأر للكرامة الفرنسيّة.

احتفل الفرنسيون فيما تلا ذلك بنحو مئة عام بالذكرى المئوية للاحتلال. ودوَّن الكاتب المختص بالشؤون الإسلاميّة روايته لهذا الحدث بحماسة مفرطة قائلاً: «يا لها من مأثرة وضّاءة اتّسَمَت بالعدالة والإنسانيّة متمثلةً في أسرنا للجزائريين ! ويا له من مثال رائع لمجدنا ينتصبُ عبر التاريخ. فلم تذهب فرنسا إلى الجزائر عام 1830 لتغزوها، وإنما ذهبت كجندي يضعُ حدّاً للإهانة. وفي هذا ما يفسّر الامتنان الذي تكنُّه الأمة جمعاء لجيشنا، ولقد خلَّصتْ بسالةُ جنودنا الفرنسيين آلاف الضحايا الأوروبيين من أغلال القرصنة

البربريَّة،... فضلاً عمَّاً أسهمتُ به من تحرير مواطنينا... كما أَسْهمت جهودُنا الدائبة على امتداد قرن في تحضير الملايين من الرجال المتخلفين وشحذهم أخلاقيّاً وماديّاً»[1].

لاريب أنَّ هذا التأويل لاستعمار الجزائر كان مُطَمئناً للقارئ الفرنسي. وفي عام 1830 أصدر الفرنسيون إعلاناً «كما في مصر» يَعدُ الجزائريين بأنَّ «ممارسة الدين الإسلامي سوف تكون حُرَّة، وأنَّه لن تُمسّ حريَّة جميع فئات المواطنين، ولن تُنْتهك ديانتهم أو ممتلكاتهم أو أعمالهم أو صناعتهم، وستراعى حرمة نساءهم»[2]، ولم يربُ هذا الإعلان عن كونه هراءً، شأنه شأنَ الوَعْد النابليوني أو أي وعد استعماري آخر. تنجلي هذه الحقيقة في رداءة سلوك الجنود الفرنسيين في «تهدئة» السكان الأصليين. وقد ندَّدتْ لجنة لتقصي الحقائق عام 1833 بسلوكهم الوحشي، وانتهت إلى نتيجة جاء فيها:لقد فاقَتْ بربريتنا البرابرة أنفسهم الذين جئنا لتمدينهم، وكُنَّا نشكوا من عجزنا من النجاح في التعامل معهم»[3]. وجاء مسوِّغ الاحتلال عبر صيغ تزعمُ تحرير السكان الأصليين من الدين الذي يتّسم بالرجعيَّة وجلب ثمار الحضارة إليهم. ولم يكن من المرتقب بأية حال أن يفكر الفرنسيون في الرحيل عن الجزائر حالما يطؤون أرضها، لاسيما في ضوء الصراع الأنجلو- فرنسي حول المتوسط والشرق الأوسط. وتمثل أحد العوامل الذي أبقى على هذا الصراع في تباين النظام السياسي لدى الفريقين. فبينما اعتقد البريطانيون أنَّ إمبراطوريتهم امتداد طبيعي للنظام السياسي والملكيَّة القارّين، فإنَّ تصورات الفرنسيين حول الإمبراطوريَّة والهويَّة كانت متلازمة بوثاقة، لاسيما في ضوء الأحوال السياسيَّة المتقلبة في فرنسا. وكان من المعتقد أن الإمبراطوريَّة القويَّة تعود بالنَّفع السياسي والمادي العميم على الدولة والشعب بصورة سواء.

وكان ثمَّة تناقضٌ بين هذه النوايا الحسنة والواقع المعيش في الجزائر. فقد كان السُّكان الأصليون، لاسيما العرب منهم، يعانون في واقع الأمر من وضعيَّة دونيَّة. حيث حرمتهم السلطات من أي نشاط ولو كان هزيلاً بغية إبقاءهم تحت سيطرتها. كما تركتْ عملية

1- O. Depont, LA/gene du centenaire (1Paris, 1928), pp. 237-8.

2- Ministère de la Guerre, quoted in J. Ruedy, Modern Algeria (Bloomington, 1992), p. 49.

3- Quoted in ibid., Ruedy, pp. 50-1.

«التهدئة» هذه آثارها في حياة السكان بصورة دائمة. وكان ثمة طبيب يدعي فرانتز فانون من مواليد مارتنيك، وهو مُنظّر متعاطف مع كفاح الجزائريين في سعيهم نحو الاستقلال، وناقد شديد للاستعمار الفرنسي الذي وصفه بأنه اغتصابٌ للأرض الجزائريَّة. وقد كانَ الجانب الأنثوي للجزائر ذا دلالة هامةً من وجهة نظره، إذْ إن الاغتصاب يشيرُ إلى فعل ذكوري وحشي حيالَ أُنثى أضعف، واستلزم ذلك تعريض النساء الجزائريات للانتهاك الأوروبي. وقد نفَّذ الجنود الفرنسيون هذا الاستعمار الوحشي تحت إمرة الجنرال «بوغييه» وهو شخصيَّة غريبة توحي بانطباعات متناقضة. وقد أصدر أوامره إلى جنوده في بادئ الأمر حاضّاً إياهم على معاملة الجزائريين بصورة حسنة وعادلة وإنسانيَّة، في سعي منه لمواءمتهم مع الأهداف الفرنسيَّة. وحين أخفقت هذه السياسة كان الجنرال بوغييه على أهبة الاستعداد ليشنَّ حَرْباً شاملة ضد السكان الأصليين أو حرب إبادة بشريَّة بتعبير ادوارد سعيد. أما السياسات التي أُوصي بها فقد كانت تقترحُ إجلاء العرب، والدفع بهم إلى أقاليم بعينها «أي تطهيرهم عرقيّاً، أو حتى محوهم. وفي هذا السياق أوصى يوجين بوديشيه، وهو طبيب مدني في الجزائر، بوجوب اجتثاث العرب في صورة مناظرة لتلك التي انتهجها الأنجلو–أمريكيين في القضاء على هنود أمريكا.

وقد أقرَّ كثيرٌ من الجنود بما اقترفوه من أفعالٍ وحشية جسيمة كالسلب والنَّهب والاغتصاب، كما تحدثوا عن الكيفيَّة الوحشيَّة التي كانوا يُخرجون بها الرجال والنساء والأطفال المحتمين بالكهوف عبر تسليط الدخان الذي ينبعث من النيران التي أشعلوها لهذه الغاية. وفي معرض وصفه للاحتلال كتب فيكتور هوغو في روايته البؤساء أنَّ الجزائر احتلَّتْ بصورة طغت فيها البربريَّة على الحضارة (وبذات الطريقة التي غزا بها الإنجليز الهند). وكانت غايةُ الفرنسيين تتمثل في إخضاع جميع السكان الأصليين لإرادتهم في سبيل إحداث تقدُّم. وقدْ كتبت صحيفة النبأ التي كانت تصدرُ في الجزائر عام 1865م عن الكيفيَّة التي ربما أفضتْ إلى الغاية السالفة، فقالتْ: لينهض الجميع؛ الجندي بسيفه، والفلاح بمنجله، ورجل الدين بصلاته، والمواطنُ الأصلي بانصياعه وخضوعه، حتى يُصار إلى تشكيل مجموعةٍ من القوى تُفْضي في نهاية الأمر إلى القدر الرائع الذي هيأه الله للجزائر

يقيناً»[1].

وعلى أية حال، فقد كانتْ محاولةُ فرض الطاعة السياسة العامَّة التي اعتمدتها فرنسا في الجزائر. وإن تعالت بعضُ الأصوات بين فينة وأخرى تنادي بوقف هذا الضرب من السياسة. ومن ذلك ما كتبه جولز فري بعد ثلاثين عاماً على الغزو، قائلاً: «إنه لمن المثير مراقبة الموقف العقلي للمستوطن الأُوروبي حيال الشَّعب المحتل... فهو يفتقر إلى ما يمكن تسميته بأخلاقيَّة الغازي، كأنْ يكون عادلاً قلباً وقالباً، أو أنْ يمتلك الشعور بحق الضعيف... بل إنَّ من العسير حث المستوطن على الإدراك أنَّ ثمَّة حقوقاً أخرى في البلد العربي إلى جانب حقِّه، وأن المواطن ليس عاملاً مُسخَّراً ليكون طوع بنانه. إنني لا أعتقد بأن المستعمر يمارس على المواطن اضطهاداً بالمعنى السَّافر للكلمة، كأنْ يمارس عليه عنفه أو يسيء معاملته... لكن، إن لم يكن العنف متبدياً في الأفعال فهو كامنٌ هناك في اللغة والأحاسيس. حيث يشعرُ المرء بأنَّ ثمَّةَ وساوس لمَّا تَزَلْ في دواخلهم، فضلاً عن موجة غامرة من الضغينة والازدراء والتوجُّس. وإنَّ أولئكَ الذين يؤمنون بمهمة جلب الحضارة التي تقع على كاهل العرق المتفوِّق يمثِّلون شرذمة قليلة، وقليل منهم منْ يؤمن بإمكانية تحسين العرق المحتل»[2].

ويتضح مما سلف من نقد، أن فري، وهو من أشدِّ أَنصار الاستعمار، ما برح يتحدَّثُ عن العرق المتفوِّق الذي يتوجَّبُ عليه تمدين من هم دونه.

ولم تجد تعليقات فري آذاناً صاغية، بل بقيت مُتجاهلة إلى حد بعيد. ولسوف تمضي سبعون سنة قبل أن يكتب موريس ڤيولويت؛ الحاكم الليبرالي العام للجزائر، كتابة الموسوم بـ«فالتحيا الجزائر» الذي ورد فيه: «إن سياستنا في الجزائر، كما في سائر مستعمراتنا الأخرى، تظلُّ محكومةً بالانهيار إذا زعمتْ مبدئيّاً أنَّ المواطن الأصلي لا يرقى في وجوده إلى الأوروبي مهما كان مبلغه من التحضر والثَّقافة... ذلك الكبرياء العرقي... المترسِّخ في عقول أولئك الراغبين في الإبقاء بصورة أبديَّة على القسمة التي تُصّنف البشر إلى رعايا

1- Quoted by M. Lacheraf, LA/gene: nation et société (Paris, 1965), p. 241.

2- Quoted by M. Viollette, LAlgerie vivra-t-elle? (Paris, 1931), p. 390.

وأسياذ... ولقَدْ غُرِسَ في أذهاننا أنَّ المواطن يظلُّ مواطناً... وهذا ما يمثِّل نظريَّة الأعراق التي أُختلقتْ وأُرسيتْ قواعدها في سبيل الإعلاء من شأن الأعراق المنتخبة. تلك النظريات التي طالما أثارت حنقي»[1].

وكان ڤيولويت عبر ما كتبه يستشرف بصورة بعيدة النظر ما يمكن أن تؤول إليه حال الاستعمار الفرنسي، فما لم يحدث الفرنسيون تغيُّراً في مواقفهم، كما رأى، فسوف يواجهون في غضون عشرين عاماً (أي في عام 1951) أسوأ المتاعب المتمثلة في القوميَّة السَّاخطة[2].

ولقد تأثرت المواقف العرقيَّة السَّالفة على نحو بالغ بالأحكام الجنسيَّة المسْبقة. وقادت العرقيَّة والجنسيَّة اللتان تمازَجَتْا داخل العقل الفرنسي إلى سوء فهم عميق، ومُتعمَّد في الغالب، للمقوِّمات الرئيسة التي تمثِّل قوام المجتمع الجزائري وهي العروبة والإسلام والمرأة. وقدْ قَدمَ الإداريون كما المستوطنون جالبين معهم التصورات التي سادَتْ إلى حد بعيد في أُوروبا حول العرب، وهي تصورات تنظرُ إلى رجالهم بوصفهم شبقين ومنفلتين جنسيًّا، فضلاً عن كونهم محكومين بحسّيتهم. وكان الإسلام -بحسب هذه التصورات- ديناً يرتكنُ إلى رؤية مغلوطة للعلاقات الجنسيَّة. أما النساء فقد كنَّ كائنات محكومة بمعايير المجتمع الإسلامي. وقدْ غذَّت هذه الأحكام التعسفيَّة السياسات والمواقف. كما كان التباس الأفكار المتعلّق بآلية الزج بالعرب، والقبائل بدرجة أقل، داخل المجتمع الاستعماري وإحداث التمازج أو الاختلاط، مستولياً على عقول المسؤولين ومتعدياً إلى فكرة إنتاج عرق جزائري جديد. وكان الجنرال بوغييه ذاته يتحدثُ عن مزيج سلْمي يتشكّل من كلا الجنسين، غير أن سياسته كانتْ نقيض ما يصدر عنه من أقوال.

كان العرب مُزْدرون بصورة عامَّة، فقد أفَضتْ المواقف الجنسيَّة التي تولَّدت عن التوجُّس الجنسي والفهم المغلوط لحقيقة الحياة الأسريَّة الإسلاميَّة (لاسيما مؤسسات الحريم، وتعدد الزوجات، والنقاب) إلى عدِّ العرب بوصفهم عرقاً تحكمه سمات الجمود، واعتقد بوغييه

1- Ibid., pp. 422-3.
2- Ibid., pp. 424, 469.

أنَّ الإنسان العربي مخادِع لا يفهم إلا القوّة. في حين زعم لامارتينْ بانعدام ألفته. فيما اعتقد آخرون بأنه ينحطُّ إلى ضرب من اللامبالاة إذا ما انتزع منه وطنه أو مسكنه، ذلك أنّه منحط أخلاقيّاً، ولا يُرتكنُ إليه، فضلاً عن كونه قذر وغير جدير بالوجود عموماً. ولا تقفُ متوالية هذه التصورات عند هذا الحد، فقد اتهم الرجل العربي بالعربدة والنيل من قدر النساء، ناهيك عن كونه بؤرة ناقلة للأمراض؛ لاسيما الزهري. حتى ذلك النفر القليل ممن أظهروا بعض المشاعر المحابية للعرب فقد عبروا عن ذلك عبر تشبيههم العرب بالأطفال المحتاجين إلى عون المربين والمعلمين الفرنسيين.

وقد غدا المشهد العرقي في الجزائر أكثر تشوُّهاً بإضافة الموقف الفرنسي حيال القبائل، وهم السُّكان البربر الذين يقطنون الأماكن المرتفعة. إذ اعتقد الفرنسيون بأنَّ البربر أكثر قبولاً لأن يُسْتوعبوا نظراً لكونهم أقل تمسُّكاً بالإسلام من العرب. وأنَّه من الممكن صدُّهم عن الإسلام (أو ارجاعهم إلى المسيحيَّة، طالما أنَّهم ينحدرون –بحسب ما اعتقد الفرنسيون– من سكان الجزائر المسيحيين). واعتبر التزاوج بين الفرنسيين والقبائل أمراً معقولاً. اقترن بعضُ عمالُ القبائل المقيمين في فرنسا بنساء فرنسيات. وقدْ كتبت موادٌ مستفيضة حول القبائل ومواءمتهم للاستيعاب، غير أن هذا لم يزد عن كونه محاولة فجّة لتطبيق مبدأ «فرِّقْ تَسُدْ» عبر عزلهم عن أشقّائهم المسلمين، أو لاستخدامهم حلقة وصل بصورة من الصور. وقدْ آل كلا الاتجاهين إلى الإخفاق.

وفي هذا السياق، كتبت آسيا جبار ذات مرّة عن فيلم كانتْ تعتزمُ إنتاجه يتناول نساء القبائل؛ ويروي قصة طفلة لقيطة تبعثُ إلى مدرسة مسيحيَّة ناطقة بالفرنسيَّة، ثمَّ يتمّ تغريبها في مرحلة تالية عن حياة القريةِ بإرسالها إلى فرنسا. وكانت جبار تَسْعى إلى إبراز أنَّ أية محاولة لإقصاء النساء الجزائريات عن جذورهنَّ سوف تلحق بهنَّ الضرر، وتغرّبهنَّ عن كلا العالمين، فضلاً عن كونها تقوِّضُ فرصهنَّ في العمل كحلقة وصل. وتعلّق كلاريس زيمرا بقولها أنَّ فيلم جبار يمثِّل واحداً من ثيماتها الأثيرة، وهي تنحية المرأة عبر الزَّج بها داخل ثقافتين سائدتين متضادتين»[1].

1- A. Djebar, Women of Algiers in their appartment (Charlottesville, 1992), p. 200.

ولطالما بحثَ الكُتابُ الفرنسيون الزواج بين العرقين بوصفه أحد وسائل الإدماج. غير أنَّ رُعْباً كان ينشأُ دائماً إزاء الفكرة القائلة أنَّ الزواج من شأنه أن يحل المشكلات العرقيَّة في الجزائر. فقد كان المستوطنون يتوجَّسُون من الوهن الذي سيدبُّ في سلالتهم عبر تزاوجهم مع السكان المحليين. وقد أوْصى المسْتشرق أوكتيف هوداس بإمكانية أن يكون الزواج الوسيلة الفُضْلى في إزالة العقبات التي تفصل المجتمع الجزائري إلى شطرين. غير أنَّ هذا الطَّرح لم يجد آذاناً صاغية.

ولقد أشارَ أوكتيف إلى أن من الممكن أن يسعى المسلمون إلى اختراق المجتمع الفرنسي عبر الزواج من الفرنسيَّاتْ. يقول: «إن ذلك أمر شائع في فرنسا حيث يسكنُ العديد من العمال البربر الذين لا يرغبون في الانخراط في ذلك النمط من العلاقات التي كانت تمتلئ بها خيالاتُ نسائنا الفرنسياتْ. غير أنَّ الزيجاتْ قلَّما كانت تحدث في الجزائر حيثُ مارس المجتمع الأوروبي حيالها ضرباً من النفور والرفض.

وهكذا يكشفُ المشهد عن حضارتين تواجه كل منهما الأخرى دون أن تجازف أي منهما في اتخاذ أدنى خطوة باتجاه الأخرى. فالمسلمون يدَّعون لأنفسهم الحق في الزواج من النساء الأوروبيَّات وينكرونه على الأوروبيين، فليس ثمَّة وجود البتة لذلك السبب الذي يجعلهم يزوجون بناتهم للمسيحيين الأجانب. بل إنَّ سُكَّان شمال إفريقيا سيمنحوننا دماءهم[1]، أما اليوم الذي سيزوجوننا فيه من بناتهم فلن يأتي»[2].

ولم تكن الزيجات المختلطة التي كانتْ تحدثُ بين حين وآخر تعني اندماجاً بين العرقين. إذْ كان ثمَّة وفرة من النساء الأوروبيات ممن يمكن الزواج بهنَّ، على خلاف ما كانت عليه الحال في بواكير الغزو، فلقد تزوج الضباط والمسؤولون النساء المحليات حينها دون أن تتلوَّثَ سمعتهم (كما حدث في كل من إفريقيا الفرنسيَّة والهند الإنجليزيَّة فيما سلف من أيام). كما لم يكن الزواج بين النساء الأوروبياتْ والرجال العرب شأناً معروفاً في جزائر القرن التاسع عشر. وما لبثت رياح التغيير أن هبَّتْ مع حلول القرن العشرين حين غدا

1- عبر قتالهم في الجيش الفرنسي ضد أعداء فرنسا.

2- Depont, LAlgérie du centenaire, p. 46.

هذا الضرب من الزيجات أكثر شيوعاً. وكما لاحظ مونير عام 1938م، قائلاً: « إن النساء الأوروبيات قلّما «خضعن» لارتباطات عابرة مع المواطنين المحليين، غير أنهنَّ كُنَّ ينجذبن في بعض الأوقات إلى الزيجات الدائمة على النحو الذي رأيناه في شمال إفريقيا»[1].

وفي مطلع القرن العشرين، ظهر فريقٌ من الجزائريين الراطنين بالفرنسيّة، وتشوَّقَ هؤلاء إلى التماهي داخلِ المجتمع الفرنسي. كما دأب هذا الفريق الذي أُطلق عليه لقب الشبان الجزائريين (تيمناً بالشبان الأتراك أو تركيا الفتاة) في البحث عن دور أكبر في الحكومة الجزائريَّة، وسعى في الوقت ذاته إلى الخدمة في الجيش الفرنسي واكتساب المزيد من التحرر والانعتاق. ونزع هؤلاء في صميمهم إلى التماهي مع المجتمع الفرنسي، فضلاً عن كونهم– وعلى النقيض من معاصريهم– لم يعربوا عن معارضتهم للزواج بين العرقين الفرنسي والجزائري. وقد زعم اقتصادي فرنسي يدعى تشارلز جيد بإمكانية أن تفضي أفكار الشبان الجزائريين إلى اندماج بين العرقين في الجزائر. وأنذر بأنه ما لم يستحيل هذا الاندماج إلى حقيقة، فإن المستوطنين سيلفظون خارجاً ذات يوم. ومع ذلك فقد عارض المستوطنون والمستعمرون أية امتيازات تمنح للشبان الجزائريين، كما رفضوا أن تُنتقص سلطاتهم متشبثين بقوميتهم حتى النهاية.

وكانت العلاقات بين المستعمرين والعرب هزيلةً عامَّةً. نظراً لانعدام الزيجات وشحِّ الامتيازاتْ، فعاشوا سويةً وقد شابَ حياتهم شيءٌ من التوتر ولاسيما في المدن. ولم تعرف تلك الحقبة اختلاطاً كثيراً بين العرقين، كما لم يكنْ الفرنسيون –يشدُّون من أزر العرب في سبيل تطويرهم. وقد آل الوضع إلى حدة وتوتر شديدينْ في أعقاب الهزيمة التي مُني بها الفرنسيون على يد بروسيا عام 1871. فعندها شرعَ الفرنسيون، الذين قُهروا في وطنهم من جانب جيش أكثرُ تفوُّقاً وقوَّة في معاملة مستضعفي الجزائر على نحو وحشي.

وفي الوقت الذي أُقصيت فيه فكرة الاندماج بين الفرنسيين والسُّكان الأصليين، فإن

1- R. Maunier, Sociologie coloniale (Paris, 1932—6); English translation The sociology of colonies (London, 1949), p. 122.

تصوراً بديلاً طُرِحَ على مائدة البحث متمثلاً في إنتاج عرق أوروبي متوسطي جديد، لا يلعبُ فيه العربُ أي دور. وقد ذهب الروائي والكاتب في حقلي التاريخ والرحلات؛ لويس بيرتران، للتعليم في الجزائر عام 1891م. وكانت لديه -بحكم تأثُّره بكل من غوبييه وفلوبير وآخرين- أفكار فاشستيَّة ما حول تطوّر هذا العرق اللاتيني الجديد المُتسيِّد الذي ينشأ من اندماج كل من المستوطنين الفرنسيين والكتاليين والمالطيين وغيرهم ممَّنْ سيستنهضون فرنسا ذاتها. إذ لم تكن الثقافة العربيَّة البربريَّة من منظوره سوى مرحلة عابرة من التاريخ الجزائري، ومن اللازم إقصائها وبعث الماضي البربري المسيحي لشمال أفريقيًا. وعلى الضد من العرب الوضيعين فإن من شأن هذا العرق الجديد أن يذلِّل الصعاب التي تنشأ من طبيعة المناخ والتضاريس في سبيل خلق مجتمع حديثٍ ونابض بالقوَّة.

وفي هذا المجتمع المنفصل عرقيًّا لن يكون ثمَّة وجود للتزواج والتمازج. وقد رأى الكاتب مونيه بأنَّ هذا العرق الجديد الذي يشكِّل مزيجاً من الفرنسيين والأسبانْ أخذ يتنامى باطراد في الجزائر، وأنَّه أخذَ يتصادم مع سياسة الحكومة الفرنسيَّة في الوطن. غير أن نسبة الولادة العالية التي سادت آنئذ في أوساط المستعمرين لقيت ترحيباً، لاسيما من جانب المراقبين الآخرين الذين راعهم الارتكاس الديموغرافي في فرنسا ذاتها في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. إذْ أنَّهم استشعروا مبكراً ضياع البذرة الفرنسيَّة الصالحة.

الإسلام:

يرتدُّ الموقف الفرنسي حيال الإسلام في الجزائر إلى الفهم الأوروبي المغلوط للمجتمع والدين الإسلاميين. وقد انضاف إلى ذلك عاملان أفضيا إلى تعقيد هذا الموقف. تمثَّل الأول في الاتجاه العلماني اللاديني الذي كان قد نما منذ الثورة الفرنسيَّة على وجه التحديد. وتمثل الثاني في نشاط الكنيسة الكاثوليكيَّة التي كانت تجْهدُ في إعادة تشييد شمال أفريقي مسيحي. وقد جاء الحديثُ حول احتلال الجزائر بوصفه حملة صليبية جديدة وظفرٍ مسيحي على الإسلام المفعم بالحرب والقتال. فمثَّل هذا حلقة من حلقات إعادة الغزو الأوروبي للعالم الإسلامي (أو كما قال الجنرال غورو لدى احتلاله بيروت بالإنابة عن

فرنسا عام 1919م: «لقد قدمنا إليكم من سلالة صليبيَّة».

كان الفرنسيون قد وعدوا باحترام الإسلام. غير أنهم أساءوا تفسير تمثلاته. فقد اطّرحوا عقيدته بوصفها متعصبة، كما أساؤوا فهم القرآن وازدروه معتبرين لاهوته عسيراً على الفهم. وبدا لهم المجتمع الإسلامي عصيًّا على الاختراق، وتراءتْ الرابطةُ العائليَّة كياناً لا يُمس. وبصورة عامة فقد أعتبر الإسلام ديناً وضيعاً لا يرقى إلى الحضارة الفرنسيَّة «بوجهيها العلماني والكاثوليكي». وحاجزاً ينهض في طريق التقدم والتمازج. وحينما طُرحَتْ فكرة التمازج على المسلمين، فقد كان رهناً بنبذ المسلمين لشخصيتهم الإسلاميَّة؛ الأمر الذي عُدَّ ردَّةً عن الدين. فلم ينزل عند هذا الشرط غير نفر قليل من المسلمين.

وقدْ شعر الفرنسيون بالحاجة إلى تحريف الإسلام بما يمثله من مقاومة رئيسة. فضلاً عن النـزعة الحربيَّة التي ينطوي عليها. واعتقد بوغييه أن العرب المتعجرفين والنزاعين إلى القتال» لن يخضعوا لنير الفرنسيين وسوف يتحينون الفرص لتحطيمه. بل إنهم سينافحون بصورة محمومة عن دينهم ونسائهم»[1]. وكان مُتَيَقِّناً أنَّ ما يكنونه من ضغينة حيال الفرنسيين والمسيحيَّة سيدوم لقرون طويلة. وإذا ما اعتزمَ الجيش الفرنسي الانسحاب من الجزائر فإنَّ مَجْزرةً ستكونُ في انتظار المسيحيين.

وقد غدا الإسلام بصورة قويَّة ومطَّردة قوام الشخصيَّة الجزائريَّة وعائقاً في طريق الهيمنة الفرنسيَّة. وأدرك الفرنسيون عجزهم عن النفاذ إلى المجتمع الإسلامي، غير أنهم وضعوا أيديهم فعليًّا على العديد من المؤسسات الإسلاميَّة والأوقاف والمنشآت الدينيَّة. كما أناطوا بأنفسهم حق تعيين المعلمين وسيطروا على المدارس الثلاث التي كان يسمح للعلماء بالتدرب فيها. وهكذا سعوا لمراقبة الحياة الإسلاميَّة خارج إطارها العائلي، وإن كانت آثار هذه السياسة الفرنسيَّة على المجتمع الإسلامي منشأ أسف لدى بعض المراقبين الفرنسيين. ومن ذلك ما كتبه اليكس توغفولي في ستينيات القرن التاسع عشر، حيث يقول: «لقد ألحقنا الوهن بالمجتمع الإسلامي وأحلناه إلى كيان أكثر فوضويَّة، بل وأكثر

1- TR. Bugeaud, Par l'iepée et par &z charrue (Paris, 1948), p. 277. Bugeaud was speaking to French colons in Algiers, 1846.

جهلاً وبربريَّة مما كان عليه قبل أن يتعرف إلينا»[1]. وقد شَرَعَ شيوخُ المسلمين بالتبرّم مما أصابَ شُبانَهم من انحلال أخلاقي في ظلّ المؤثرات الفرنسيّة. إذ باتوا يحاكون الأوروبيين في لباسهم، ويحتسون الخمر، فضلاً عن إهمالهم لفروضهم الدينيَّة. من جهة ثانية فقد كان ثمّة تنام ملحوظ في التوجّه نحو المبادئ الصوفيّة الروحانيّة وهو –الشَّكل الأكثر شيوعاً للدين– الذي مثَّلَ مهْرباً من الإسلام الرسمي الخاضع لإشراف الفرنسيين.

بذل بعضُ الفرنسيين من كلا الجنسين جهوداً حقيقيَّة لفهم أهميَّة الإسلام لدى معتنقيه. فقد ألفتْ إيزابيل إيبرهاردت –مثلاً– انشراحاً كبيراً في الإسلام الصوفي وسعتْ إلى تصويره في كتاباتها. كما أكنَّ مارشال لويتي –ربما بصورة غير مألوفة حينما يتعلق الأمر بجنديٍّ مرموق– أُلفة خاصة إزاء هذا الإسلام الصوفي[2]. وقد فكرَّ نفرٌ قليلٌ آخر من الفرنسيين بالطريقة ذاتها، فقد ألمَّ القنوط بغالبيتهم ففقدوا الأمل من أي إمكانيَّة في «تطوير المسلمين» بتحويلهم إلى ماهية مغايرة؛ كأن يستحيلوا إلى أناس يشبهون الفرنسيين. وقدْ كان المرسوم الرسمي الذي أصدره الفرنسيون عام 1863 وعام 1865 يرمي إلى أمرين على أقل تقدير تمثل الأول في حماية أملاك المواطنين من المستعمرين، وتمثل الثاني في جلب خيرات النظام التحريري في القرن التاسع عشر إلى ديار المسلمين. ولعل ما مُنِيَتْ به هذه الجهود من إخفاق يجدُ تفسيره في الأفكار غير المألوفة التي كان أوكتيف ديبون قد طرحها عام 1928م حول كيفيَّة تحديث المسلمين. تلك الأفكار التي لم تحوِ سوء طويَّةً قدرَ ما كانت تنطوي على سوء في التصوّر بارتكانها إلى فهم مغلوط للإسلام وما يريده المسلمون أنفسهم. ومن ذلك «سيكون من العبث مهاجمة الإسلام بصورته العقديَّة، غير أنَّ من شأن قانون التقدُّم أنْ يُؤثِّر في الإسلام الإفريقي الذي يكشفُ عن احتوائه جملة من السلوكات والعادات التي اكتسبها من الشرق القارّ دون تغيُّرْ.

وإذا ما اعتقد المرء أنَّ المسلمين يسلكون في كل شيء بصورة تغايرُ نهجنا، فإنَّه سيعي أنَّ ثمَّة سلسلة كاملة من الممارسات تناقضُ أفعالنا. فالمسلمون لا يأكلون كما نأكل، ولا يجلسون على الهيئة التي نجلسُ بها. وفي حين نثبُ نحنُ على سرج الحصان من الجهة

1- A. de Toqueville, Oeuvres completes, vol. 3, pt. 1 (Paris, 1962), p. 323.

2- A. Maurois, Marshal Lyautey (London, 1931), p. 123.

اليسار فإنهم يفعلون ذلك من جهة اليمين. وكذا الأمرُ بالنسبة إلى الكتابة فهم يكتبون من اليمين إلى اليسار فيما نكتب نحن على النحو المعاكس. بل إنَّ الأوروبيات حين يحملن أطفالهنَّ بين أذرعهنَّ يخالفن في ذلك المسلمات اللواتي يتشبثْنَ أولادهنَّ في أعناقهنَّ.

وإذاً، كيف يتأتّى للمرءْ أن يتصوَّر انقلاباً هائلاً يطيحُ بكل هذه الأمور، بدءاً من التوحيد الذي يتضادُّ بصورةٍ كاملة مع الثالوث المقدّسْ الذي يؤمن به المسيحيون.

غير أنّنا حالما ننظر إلى ما فعله الأتراك بالإسلام... ينفتح أمامنا بصيصٌ من الأمل في أنَّ هذا الدين سوف ينجح في إصلاح ذاته وتبني صيغ تفضي إلى تطوير نمط حضاري يتواشجُ مع حضارتنا...

لقد سعينا مراراً وتكراراً إلى إخضاع المقاومة الإسلاميَّة عَبْرَ إلحاق الحبس «الوقف» بدوائر الدولة، ومنع العبوديَّة، وإقامة دولة مدنيَّة... وإحداث تغيير في نظم المسلمين القضائيَّة ...الخ، من غير تكدير للنظام الاجتماعي في وقت السلم، ودون أن يستشيط المسلمون أيضاً -فيما عدا نفر قليل- مُحتجين على تدنيس المقدساتْ.

لكن، في واقع الأمر، فإن أي تطور سوف يكون مُسْتحيلاً في تلك الأمور التي عملت عقيدة التوحيد الصارمة على تثبيتها بصورة قارَّة»[1].

وقدْ كان ديبون فيما كتب يرجِّع صدى الحيرة التي شعر بها العديد من الفرنسيين إزاء الحضارة الإسلاميَّة. فقدْ كانت غايتهم تتمثَّل في تحويرها كي تتوافقَ مع الثقافة الغربيَّة غير آبهين برغبات المسلمين أنفسهم. وكان موقع المرأة في المجتمع الإسلامي يمثِّل المشهد الأكثر إثارة للحنق. فقد اعتقد الفرنسيون أنَّ المرأة الجزائريَّة تبرزُ مصدراً لحصانة المجتمع الإسلامي يحولُ دون تسرّب التصورات الحديثة، وهكذا، فإذا أمكن إحداث تغييرٍ في رؤى النساء فإن الرجال سيمضون في إثرهنَّ.

وقد نظر الفرنسيون -الذين كان من دأبهم تصنيفُ البلدان إلى دول نامية وأُخرى مذعنة- إلى الجزائر ذاتها كأنثى، وإلى فرنسا كذكر حطَّ رحاله، هناك، ليحكم سيطرته على تلك الأنثى ويفتضّها. ولطالما استعمل علماءُ الاجتماع تصوراً بيولوجياً في سعيهم

1- Depont, L'Algerie du centenaire, pp. 50-3.

لتسويغ الاستعمار. فقد كتب بوغيه ذاته يقول: ليس ثمّة مفر من الحرب في الوقت الحاضر، غير أنها ليست الغاية الرئيسة. فلسوف يكون الغزو عقيماً إذا لم يتأوّج بالاستعمار. إنَّ إخصاب «الحقول» يأتي في المحل الأول من أولويات الاستعمار[1]. (التشديد من المؤلف). وإذا توجّب إخصاب الجزائر فينبغي أن ينجز ذلك بعناية. فيما زعم كاري عام 1858م في كتابه «حكايات القبائل» أنَّ: المهمَّة المقدَّسة لفرنسا تتجلّى في الدِّفاع عن الحضارة والترويج لها ليصبَّ ذلك في صالح الجزائر، التي ينبغي أن تُعامل كفتاة مراهقة لا أن تستغلَّ بوصفها أمة[2].

كان ديبون مباشراً في موقفه الذي لم يعتوره الإبهام. فقد كانت عملية اختراق العنصر الأنثوي في الجزائر طبقاً لرؤيته عملاً يستدعي إعداداً طويل الأمدْ. مُعْتقداً أنَّ البلدان الأُخرى في شرق المتوسط سوف تكون بعد مرور قرون عدة من اتصالها بالحضارات الأوروبيَّة أكثر قابليَّة لتلقي بذرة التحرر الفرنسيَّة «استخدم ديبون كلمة «ماء الرجل»»، في حين لم تتهيَّأْ شمال أفريقيا لهذه المهمَّة منذ زمن طويل. إذ أنَّها لم تُشْرع أبوابها بعد بصورة كاملة لهذا اللقاء»[3].

أما رينيه مونيه عالم الاجتماع المختص في الاستعمار، فقد كانَ يرى أنَّ أي توحد – حتى في صيغه الأكثر عمليَّة– لا يعدُّ اختراقاً، وهيمنةً على المواطنين فحسب وإنما اندماجٌ أيضاً، «فالعامل الأساس في ربط الأعراق واندماجها هو المرأة... ودوام التواصل وثباته لا يتأتّيان إلا عبرها... والرَّابطة الجنسيَّة هي الشَّكل الأكثر كمالاً بين أشكال الاتصال العرقي... فلطالما مثَّلتْ النساء المحلياتْ العوامل الأولى للتواصل[4]. ولم يدْعُ مونيه إلى أي تغيرٍ في سبيل إحداث توازن بين العرقين؛ فلسوف يظلُّ الأُوروبي مُتَفوِّقاً على السُّكان المحليين وضيعي المحتد الذين سينهضون، ربما، شيئاً فشيئاً فيغدون في مستوى الأوروبيين. وهكذا، فقد صوَّر هذا الكاتب –مرّة تلو الأخرى– الأوروبي بوصفه ذكراً

1- Bugeaud, Le Peuplementfrancais de l'Alger (Tunis, n.d.), pp. 167, 170.

2- E. Carrey, Récits de Kabylie (Paris, 1858), p. 81.

3- Depont, LAlgerie du centenaire, p. 49.

4- Maunier, Sociologie coloniale, p. 70.

والعرق الجزائري بوصفه أنثى دون أنْ يترك دوراً واضحاً يعيّن وجود الذكر الجزائري.

إننا لنقع على هذه الرؤية فيما سيق من التصورات التي جاءت بها جماعة سانت سيمون. وفيما قامتْ به من أعمال في مصر. فلقد ذهب إينفانتين إثر مغادرته مصر إلى الجزائر عام 1840 آملاً في إنفاذ رؤاه الحالمة بصورة أكثر يُسْراً. وكان يؤازر استعمار الجزائر بقوة وفقَ قاعدة الشراكة بين الأعراق التي تأخذُ صورة المحميَّة. إذ من شأن تضافر الجهود أن تُفضي إلى مجتمع حديث أكثر ازدهاراً وعدلاً. كما أسهم إينفانتين في ترسيخ رؤية تنهضُ على فكرة الزواج بين الشرق والغرب، حيثُ يسْتَحِثُّ الغرب الذكوري المهيْمن كوامن الشاطئ الجنوبي للمتوسط بأنثويته المهزولة. وبذا يُصار إلى إعانة العرب على الاستقرار والازدهار في ظل الوصاية الفرنسيَّة. وقدْ سلَّم إينفانتين بصورة مطلقة بحقوق فرنسا في استعمار الجزائر، واستبدتْ به -وفقاً لما ذكره «لاشرف»- أسطورة الدولة التي تنتصبُ كمستولٍ شرعي على الأراضي الجزائريَّة[1]. معتقداً أن الجزائر بيئة خصبة للتجريب في الحقل الاجتماعي الذي يمكن أن يطبَّق على فرنسا ذاتها إذا ما تكلل بالنجاح. وقد ذهب إلى ضرورة أن يستدرج العرب إلى مخططاته عبر ما يُقدَّم لهم من معونات اقتصاديَّة وخدمات عامَّة واسعة النطاق[2]. وفي الوقت الذي كان يدعو فيه إلى الشراكة والأخوة ذهب إسماعيل يوربان؛ المختص في الشؤون العربيَّة وأحد أتباع جماعة سانت سيمون، إلى أبعد من ذلك حين حذَّر من السَّعي إلى تحديد من هو العرق الأسمى الذي يقابله الآخر الأدنى، أو إلى إعلاء أحد الأعراق على الآخر. وقد نافح عن الإسلام؛ مُعتقده الجديد، ضدَّ ما تعرَّضَ له من نقد باطل. كما دأب على القول إنَّ الرذائل المنمَّقة للحضارة الفرنسيَّة هي شيء لم يسعَ إليه العرب بصورة أكيدة»[3].

وكان لابدَّ لجماعة سانت سيمون والآخرين الذين نظروا للإتحاد والاندماج وفق رؤية إيجابيَّة نوعاً ما أنْ يأملوا في أن تكون النساء الجزائريات شريكات راغبات في مجرى هذه

1- Lacheraf, LAlgérie, p. 207.

2- كتب إينفاتين دراسة بعنوان «استعمار الجزائر» ولم تكن، رسمياً، مقبولة.

3- Quoted by P. Lorcin, Imperial identities: stereotyping, prejudices and race in colonial Algeria (London, 1995), p. 89.

لقد كان يوربان خلف السياسات المحابية للعرب التي تبنّاها نابليون الثالث.

العملية. غير أنَّ الجزائريين أنفسهم كانوا ينظرون لغزو بلادهم بوصفه سلباً أو اغتصاباً. وعلى أية حال، فقد جرتْ معالقات، ندَّتْ عن حدود المجازْ بين الاستعمار والغزو ومصير المرأة الجزائريَّة. فقدْ احتلت المرأة لدى الفريقين مركزاً بؤروياً في الأعراف السائدة، فضلاً عن وجودها الفاعل في المجتمع. وبقدر ما جهد الفرنسيون في سعيهم لاختراق الفضاء الأنثوي غدا أكثر انغلاقاً. وكما لاحظت آسيا جبار: «فكلما مضى الفرنسيون في غزوهم للعالم الخارجي في الجزائر أصبح عالم المرأة أكثر تشرنقاً»[1]. وقد شرع الجيش الفرنسي باجتياحه المادي باستخدام أكثر الوسائل فظاظة في السلب والنهب والاغتصاب. وفي وصف الكولونيل «فوري» للغارة التي حدثت عام 1843م ما يُجلِّي هذه الحقيقة، حين كتبَ يقول: لقد غادرت سبعة طوابير مليانا وتشرتشل للفتك بسكان الريف، ونقل أقصى ما تستطيع عليه من الناس، ولاسيما النساء والأطفال. فما قصد إليه الحاكم بوغييه هو بث الرعب في صدور السكان بإقصائهم إلى فرنسا»[2]. فيما وصف ضابط آخر يدعى دي كاستلين حملة كانتْ قد أرسلت لترويع المواطنين» يقول: «لقد مكثنا عدة أيام في هذا المعسكر، نقتلع أشجار التين، ونتلف المحاصيل، ولم نبرح المكان إلا وقد بات طللاً... ولقد لُقِّنَ هؤلاء الناس درساً قاسياً... فالعربُ لا يفقهون إلا لغة القوَّة الصارمة»[3]. بيد أنَّ ثمَّة رواية أكثر صراحة فيما يتصل بمعاملة النساء، أفضى بها ضابط شاب يدعى مونتغانو (وهو من أكثر الضباط الشبان إثارة في تاريخ الغزو) وقائد قوة مُنتخبة اشتهرت برماة الموت. وقد كتب لصديقه قائلاً: «فيما يتصل بسؤالك عن النساء اللائي نأسرهن، فإننا نحتفظ بالقليل منهنَّ كرهينات، ونقايضُ الأخريات بالخيول، لنبيع ما تبقى آخر الأمر في المزاد العلني كالبهائم التي تخصص لنقل البضائع. وكنا نقع في صفوف هؤلاء النسوة على بعض الفاتنات فضلاً عن بعض الأطفال الجذَّابين. هؤلاء الأطفال المثيرين فعلاً بأجسادهم الصغيرة. وإذا ما سمح المرء لنفسه بأن يرقَّ قليلاً فقد كان ثمَّة مشاهد في الأشهر الأربعة الأخيرة يتفطَّر لها الصخر. غير أن الواحد منا قادرٌ على النظر إلى ذلك ببرود ترتعدُ له

1- Djebar, Women of Algiers, p. 140.

2- Lacheraf, L'Algerie, p. 92.

3- Ibid.,p.93.

الفرائص... إن هذه لهي الطريقة التي يجب علينا أن نحارب بها العرب. فنقتل كل رجل يجتازُ الخامسة عشرة، ونأخذ النساء والأطفال لنملأ بهم المراكب ونرسلهم منْ ثمَّ إلى جزر الماركيز أو إلى أي مكان آخر؛ بكلمة واحدة فإننا نبطش بكل من لا يتمرَّغ متذللاً عند أقدامنا كالكلاب»[1].

ولقد أثارتْ هذه المواقف مشاعر البغض لدى السكان الأصليين؛ رجالاً ونساءً، حيال الفرنسيين، فلم يلتقوا خلال حياتهم الاجتماعيَّة بالنساء الجزائريات، وظلَّ الطرفان معزولين. وقد أوضح فانون أنَّ المستعمرين الفرنسيين أجمعوا أمرهم على تخليص المرأة الجزائريَّة مما يحيط بها من إذلال. وتجسَّدت رؤيتهم في قوله: «إذا ما ابتغينا تفكيك بنية المجتمع الجزائري وقُدْرته على المقاومة فعلينا، ابتداءً، أن نغزو عالم النساء؛ فنذهب هناك ونبحثُ عنهنَّ خلف الحجاب الذي يحتجبن خلفه، وفي البيوت التي يواريهنَّ فيها الرِّجال»[2]. إذْ اعتقد الفرنسيون أن الرجال العرب لن يكفُّوا عن المقاومة ما لم تحدثُ نساؤهم انقلاباً في مواقفهنَّ.

ومضى الفرنسيون في مهاجمتهم أنظمة الحريم، وتعدد الزوجات، والحجاب. بيد أنَّ قوانينهم لم تُبدِّل في واقع النساء. فلم تنتظم في المدارس غير قلَّة من الفتيات المُسْلمات. حتى ديبون ذاته الذي كان يفاخر عام 1928م بمنجزات الفرنسيين أصابه القنوط من واقع المرأة الجزائريَّة. إذْ كان ما يزال يعتقدُ أنَّهُنَّ المدخل إلى الاندماج الجزئي، ملاحظاً أنهن أسيرات «واقع مؤلم». وقد جازفت كل جهود التقارب التي بُذلت في خوض تلك المعركة

1- المرجع السابق، ص 256. لقد اقتضى الجزائريين الانتظار طويلاً قبل أن يثأروا لأنفسهم. غير أنهم فعلوا ذلك بصورة رهيبة. وبينما كانت فرنسا تحتفل في تشرين الثاني من العام 1945م بالتحرير من الاحتلال الغاشم كان المسلمون في الجزائر ما زالوا يعانون ويلات الاستعمار الفرنسي وتعسُّفه. وقد ظهرت، آنئذ، الرسومات والكتابات على الجدران مثل: «أيها الفرنسيون سوف تذبحون»، وقد ثارت القلاقل أثر ذلك، فتعرض الأوروبيون للقتل والاغتصاب والنهب في الكثير من المناطق. فقتل مئة وثلاثون أوربيًّا، وجرح مئة منهم، واغتصبت النساء. وقد بدا الملمح الجنسي في ما حصل من مجازر واضحاً في الجثث الممثَّل بها.

(A. Horne, A savage war of peace. Algeria, 1954-62 (London, 1996), p. 26.

كان التمثيل في الجثث يرمز إلى الحاجة إلى إظهار انعدام مقدرة النساء، بعد الآن، على الإنجاب وزيادة عديد المستوطنين. أما الرجال فإن حرمانهم من رجولتهم يذهب بقدرتهم على الهيمنة والسيادة. وقد ردَّ الفرنسيون بصورة هائلة ووحشيَّة تاركين آلالاف القتلى من المسلمين.

2- F. Fanon, A dying colonialism, trans. H. Chevalier (New York, 1967), pp. 37-8.

المنهكة إن لم نقل المحكومة بالإخفاق إزاء امرأة ممتلئة بالإيمان والمنافحة، التي لا تهزم، عن حياض بيتها وتقاليدها، فضلاً عن حفاظها على عرقها[1].

وأدرك كل من «ديبون» Depont و « ڤيوليت» Viollett أن عمليَّة اكتساب ثقة المرأة الجزائريَّة سوف تستغرقُ زمناً طويلاً. بينما اعتقد بعضُ الفرنسيين المتفائلين بإمكانية أن يكون للمرأة الأوروبيَّة دورٌ مساعدٌ. ولم تخامر «ڤيوليت» مثل هذه الآمال. ويقول: «إنَّ من شأن موقف المرأة الأوروبيَّة الأكثر تفهماً أن يأزر العقول في صنع التقدم... لكن للأسف الشديد، فليس ثمَّة إلا فئة قليلة من النساء الأوروبيات اللواتي يرتضين أن يكنَّ أخوات للنساء المسلمات. وليس هذا ناجمٌ عن موقف عدائي وإنما عن اعتبارات عرقيَّة تدفع بهنَّ إلى تبني جملة من المواقف غالباً ما تكون متغطرسة، مما يسبِّب المعاناة للنساء المحليات. فهنَّ يقاسين من كونهنَّ مادَّةً للفضول والمراقبة المستهترة. فضلاً عما يمسّ مشاعرهنَّ من إيذاء حين يغدو ملبسهنَّ محط انتقاد وحديثهنَّ موضع مراقبة... وهكذا ففي حين يتوجب تشجيع المرأة المحليَّة، فإن الخشية من كونها محطَّ انتقاد ومهانة يلزمها موقعاً دفاعيَّاً متمركزاً»[2].

لذا أدرك «ڤيوليت» أنه إذا كان من سبيل إلى اكتساب هذه الثقة فإنها لن تتحقق إلا بصورة وئيدة يقول: إنَّ الأمور ستأخذ بالتغير. لكن فرنسا سوف تقترف خطأً قاتلاً إن هي أخضعت عملية التطوير هذه لوتيرة متسرعة»[3].

واعتقد «ڤيوليت» أن ارتداء المرأة المسلمة للزي الأوروبي سوف يمنحها حريَّة أكبر في التجوُّل، لكنه خشي من عدم سماح أسر كثيرة بهذا الأمر. فحتى فتيات المدارس عُدْن من جديد لتبني اللِّباس التقليدي بصورة تلقائيَّة، ولم يرتدين الأزياء المتماشية مع الصيحات الحديثة إلا عندما كن يصْحبن أزواجهنَّ إلى أوروبا. وعلى نقيض ذلك، اعتقد «فانون» أن حث النساء المسلمات على ارتداء الزي الأوروبي لن يكتب له النجاح. معتقداً أنه لن يكون في وسع المرأة الأوروبيَّة أن تحتمل منافسة المرأة العربيَّة لها في لبسها، وسوف

1- Depont, LAlgérie du centenaire, p. 46.

2- Viollette, LA/gene vivra-t-elle?, pp. 4 17-18.

3- Ibid.,p.416.

تُعلّق: «إنَّ هؤلاء النسوة الحاسرات يفتقرن، حقاً، إلى الأخلاق والحياء»[1]. إننا لنسمع عبر هذه التعليقات أصواتاً ذكوريّة تُفسّر المشاعر الأنثويَّة. ومن بين هؤلاء يبرز «ڤيوليت»؛ ذلك الرجل الليبرالي الذي أمل في حدوث انقلاب. وفانون؛ الذي نصّبَ نفسه متكلماً باسم المرأة الجزائريَّة. لكننا نعثر كذلك على آسيا جبار كصوت نادر يعبّر عن وجهة نظر أنثويَّة. معتقدةً بضرورة أن تمتلك المرأة الخيار في الظهور أو عدمه. ورأت آسيا جبار أن المرأة الجزائريَّة المتحررة واجهت معضلة شديدة في معرفة الكيفيَّة التي تحافظ فيها على اندماجها في مجتمعها التقليدي الأبوي، وتملّكها رعبُ الانفصال عن الرابطة الأنثويَّة الأساسيَّة المتعلقة بالبيت والأُسرة[2].

وقد أجرى كاتب جزائري؛ يدعى «مالك علّوله» Malek Alloula، دراسة شيّقة حول الكيفيَّة، التي سعى بها الفرنسيون إلى «أسر» المرأة الجزائريَّة مجازياً. ومثّلتْ دراسته المعنونة بـ «الحريم الاستعماري»[3]واحداً من الهُجومات، التي عرفتها حقبة ما بعد الاستعمار، على إنتاج بطاقات بريديَّة تحمل صوراً لنساء جزائريات سافرات في أحيان وعاريات في أحيان أخرى. وتقوم أطروحة مالك على أن الفرنسيين عمدوا إلى امتلاك المرأة الجزائريَّة رمزيَّاً من خلال عدسة الكاميرا حين أعجزهم امتلاكها فيزيقيَّاً. فتمَّ «أسر» النساء عبر أفلام فوتوغرافيَّة طبعت على بطاقات، واشتراها المستوطنون، والإداريون الفرنسيون ثم بعثوا بها إلى أرض الوطن بواسطة البريد على نحو صريح. وكان في مثل هذه الخطوة برهنة للجميع على أن الفرنسيين قادرين على إنفاذ ضرب من السيطرة على المرأة المسلمة. بما يمثّل طريقة للدخول إلى البيت والأسرة، واختراقاً للحجاب، على الرغم من أن الصور الفوتوغرافيَّة التقطت جميعاً في الاستوديوهاتْ مع عارضات محترفاتْ «استمرتْ بصورة مغايرة لرغباتهنَّ كما يزعم المؤلف». وجاءت تلك الصور ليُكنّى بها عن غنائم المنتصرين. فالنساء ضحايا مهيضات الجناح يرسل بهن إلى الوطن غنائم وإمارات على الانتصار. لاسيما وقد صوّر بعضهنَّ «بصورة رمزيَّة» خلف القُضبان. بينما صوّرت الأخريات في

1- Fanon, A dying colonialism, p. 44, f.n. 8.

2- Djebar, Women of Algiers, p. 201.

3- M. Aloulla, The colonial harem (Manchester, 1987).

لقاءات غراميَّة. مما يشخص انحرافاً ومفارقة تاريخيَّة واحتمالاً بعيداً[1]، نظراً لما ينطوي عليه من تفارق مع كل معايير المجتمع الجزائري وحياته الأسريَّة. وقد تبدَّى ما سبق محاولة فرنسيَّة خرقاء للبرهنة على إمكانية تحديث العائلة الجزائريَّة والنهوض بها إلى مستوى المعايير الأوروبيَّة، نلمس هذا لدى تفحصنا لعدد من البطاقات التي تحمل إحداها صورة لزوجين شابين مُعْوزين وطفل رضيع رث الثياب. فيما تصوِّرُ أخرى صورة رجل حسن الهندام يرتدي زي الجندي الاستعماري مع امرأة شابة دون أن يظهر معهما طفل. وتبرز هذه المقارنة -وفقاً لـ «مالك»- الرؤية الأيديولوجيَّة الاستعماريَّة. حين تعمدُ بصورة متطرِّفة إلى إخصاء الزوجين وتعقيمهما في سبيل مطابقتهما بالاستيهام الاستعماري [2]. وتلقي هذه المغالطة المنطقيَّة ضوءاً كاشفاً على الحنق الذي انتاب المؤلف إزاء «سرقة» الأغراب لمجتمعه. حيثُ يشخصُ بيع العارضة جسدها لدى ظهورها في الصور عارية الثديين مكافئاً لبيع صورة المرأة الجزائريَّة بصورة موازية وعامَّة [3]. فجعل الصورة والمرأة كذلك في متناول الأيدي هو حلم كل الجنود الظَّافرين. وتمثِّلُ هذه الصور مشهداً إغوائيّاً وداعراً يتبدَّى فيه الحريمُ ماخوراً. ويصفُ مالك -ماضياً في ركاب فانون- جماع العمليَّة الاستعماريَّة بوصفها اغتصاباً وانتهاكاً. وهكذا يأتي كتابه محاولة لإعادة التوازن عبر كشفه ما رآه من دوافع ثاوية خلف إصدار هذه البطاقات البريديَّة.

فيما تنتقد كاتبة جزائريَّة؛ تُدْعى «مارينا لازْرك» Marina Lazreq، مالك نفسه لتسليطه الضوء على تلك البطاقات منتهكاً المرأة الجزائريَّة مرَّة أخرى، عبر جعل هذه الصور المدغدغة للغريزة متاحة أمام شريحة أوسع من الجمهور الأول. وقد نفرتْ «مارينا» من لغته الجنسيَّة، وتساءلت عما يمكن أن تفيده المرأة الجزائريَّة المعاصرة من هذه المقاربة المتأخرة. وشكتْ من كون مالك يجعل من النسويَّة الجزائريَّة شأناً ذكوريّاً، فلا يسمح للمرأة بالإعلان عن نفسها. وعليه فقد تبدَّى لها عمله «حنيناً استعماريّاً معكوساً، يخرس

1- Ibid., p. 38.
2- Ibid., p.44.
3- Ibid.,p. 118.

النساء عبر انتحال غضبهنّ»[1].

وفي الجزائر احتلَّ النقاب مكانة لم تعرفها بلدان أخرى، فحملت هذه القطعة الرقيقة في طياتها حواجز ذات طبيعة نفسيَّة وجسديَّة. وقد مثَّلتْ عائقاً للفرنسيين باتجاهين اثنين: تجسَّد الأول بأنها أعاقتْ «إصلاح» المرأة المسلمة. وتمثَّل الثاني في كونها وقفت حائلاً دون رؤية الوجوه الغرائبيَّة الملامح التي تخيلها الأوروبيون وظنُّوها كامنة خلف هذه القطعة الرقيقة. وسعى الفرنسيون سنين عديدة إلى إزالة النقاب، لكنَّ المقاومة كانت تزداد ضراوة بالتوازي مع هذه المحاولاتْ وإن عرف القرن العشرون حالات طوعيَّة من خلع النقاب. وقد برز النقاب رمزاً للصراع بين الـمُسْتَعَمَرْ والـمُسْتعْمِرْ. فكان معلماً يميِّز مجتمع المرأة المسلمة المحصنة. وكانت لدى الفرنسيين قناعة مفادها أنه لا مناص للمرأة المسلمة من خلع النقاب إذا أرادت أن تلج عالم «الحضارة». وقد رثى «ديبون» Depont التقدَّم الوئيد الذي أنجز «لتحرير» المرأة المسلمة في الجزائر، وأثنى على ما أحرز من تقدم أعظم في غيرها من الأقطار لاسيما تركيا أتاتورك. وزعم أن النـزع القسري للحجاب مثَّل «معجزة تحرير» جلبها التأثير الأخلاقي الفرنسي وما بُثَّ من تعاليم فرنسيَّة في كل من المدارس الدينيَّة والعلمانيَّة القائمة في المشرق[2].

وعبَّر فانون في مقالة بعنوان «الجزائر السافرة»[3] عن وجهة نظر حادَّة حول هذا الصدام. وقد انتقد هو والروائي الجزائري «كاتب ياسين» من جانب بعض الكتاب المناصرين للمرأة «النسّويين». ولم يكن هذا النقد بسبب من دفاع كلا الكاتبين عن الحجاب، بل لاعتبارهم المرأة الجزائريَّة كُلاًّ لا مُتمايزاً.

وكان فانون يعتقد أنَّ المسؤولين الفرنسيين يعملون وفقاً لتعليمات تقضي بتقويض كل ما من شأنه خلق حس وطنّي في الجزائر، مركزين جهودهم على إقصاء الحجاب الذي ينهضُ رمزاً على شخصيَّة المرأة الجزائريَّة.

كتب عن موضوع السفور يقول: «لقد حدثَ أن «أُنقذت» المرأة في غير مكان،

1- M. Lazreq, The eloquence of silence: Algerian women in question (New York, 1994), p. 191.

2- Depont, L'Algérie dii centenaire, p. 47.

3- In «A dying colonialism».

وجُرِّدتْ من حجابها رمزيّاً... وكانت السلطاتْ عقب كل نجاح تزداد قناعة بأن المرأة الجزائريَّة سوف تساعدُ الغرب على اختراق المجتمع المحلي... فكل اطّراح للحجاب كان يكشف لأعين المستعمر آفاقاً كانت محظورة حتى تلك اللحظة، فينكشفُ أمامهم جزءاً فجزءاً، جسد الجزائر مضطجعةً بعريها... وكلما خلعت امرأة جزائرية حجابها تبدّى ذلك إعلاناً للمحتل بأنَّ نظم دفاع المجتمع الجزائري في سبيلها للاقتلاع والانفتاح والتداعي آخر المطاف. فكان في سقوط كل حجاب تعبير سالب عن حقيقة أن الجزائر كانت ماضية في نكران ذاتها وأنها في طريقها لتقبل اغتصاب المستعمر»[1].

كما اعتقد فانون أن الأوروبيين كانوا مسكونين بالسفور وطالما حلموا به «كان فانون يعمل طبيباً نفسياً في إحدى مستشفيات الجزائر». وقد جاءت هذه الأحلام في إطار الحلم الاستعماري الشامل الذي غلّفته رؤى جنسيَّة عصابيَّة وعرقيَّة. ففي مثل هذه الأحلام الشهوانيَّة تؤخذ المرأة الجزائرية بصورة وحشيَّة فيمزّق حجابها وتغتصب بصورة تقرب من القتل. يقول فانون: «في هذا الحلم، تصرخُ الضحيَّة وتصارع مثل أنثى الحيوان ثم تخترق حين تخور قواها وتذوي لكي يُضحَّى بها وتقطَّع من بعد ذلك»[2]. أما الملحوظة الثانية التي يشير إليها «فانون»، في معرض تحليله للشخصيَّة فتقول: «أن الأوروبيين دائماً يحلمون بجماعة من النساء، وحقل من النساء يوحي بالحريم؛ تلك الثيمات الجنسيَّة المتجذّرة عميقاً في اللاوعي الأوروبي. وهكذا، فقد كان الحلم مزيجاً من الأمور الشخصيَّة والجماعيَّة والعامة، فاستحال غزو الفرد إلى غزو الأمَّة.

وقد ذكرتْ جبار في معرض شرحها لآثار السفور أن المرادف العربي لهذه الكلمة هو الكشف. حيث تشعر المرأة أنها غير آمنة ومكشوفة من غير الحجاب لهذا مثّل السفور خطوة يَعْسرُ اجتيازها. ومع ذلك، فقدْ أشارت قلةٌ من الكتابات إلى إمكان خلع بعض النساء للحجاب بصورة طوعيَّة مثلما فعلت بعض النساء المسلمات في مصر في مستهل القرن العشرين.

1- Ibid., p. 42.
2- Ibid., pp. 45-6.

ويمضي فانون Fanon في مناقشة انشغاله الحقيقي المنصب حول الحجاب وحرب الاستقلال الجزائريَّة 1954–1962 م حيث أخذ الحجاب -آخر الأمر- أهميَّة مغايرة تماماً. فقد أرادت النساء الجزائريات أن يضطّلعن بدور في هذه الحرب، وأن يخلعن الحجاب للبرهنة على أنهن حُرَّات ومتساويات مع الرجال الجزائريين لا الفرنسيين. فأخذن يذرعن الشوارع وقدْ حملن الرسائل والقنابل دون أن يمسهنَّ أحد. وقد صاغت جبار ذلك بصورة شيِّقة قائلة: «لقد كنَّ يهاجمن أجساداً أخرى حين كن يذهبن إلى الخارج بأجسادهن المكشوفة. وفي واقع الأمر، لقد كنَّ يخرجن هذه القنابل كما لو كن يخرجن مفاتنهنَّ»[1]. وحين شرع الفرنسيون، آخر الأمر، بتفتيشهنَّ، عُدْن إلى النقاب سعياً لتهريب السلاح تحت جلابيبهنَّ. مما ألجأ الفرنسيين إلى استخدام «كاشف المعادن» غير أن الجزائريات أنفذن مهمتهنَّ. وغدا النقاب الآن رمزاً للمقاومة وليس تقليداً. وقد ألقي القبض على بعضهنَّ وعُذبن بصورة متوحشة، «أخضعت أعضاءهن للصدمات الكهربائيَّة وسلخت أجسادهنَّ». وكان هذا من منظور جبار اغتصاباً آخر للأمة الجزائريَّة جمعاء من جانب الفرنسيين[2]. لقد كانت المرأة الجزائريَّة قادرةً على لعب دور فاعل في نهايات الصراع ضد فرنسا التي لم تنجح قط في تقويض المجتمع الجزائري.

زوار فرنسيون في الجزائر وآخرون:

على الرغم من أن الجزائر تبعد ما يقارب الثماني وأربعين ساعة عن فرنسا عبر البحر. فإنها مثَّلت عالماً غرائبيّاً آخر غدا مألوفاً بظهور نمط من السياح والكتاب. ولم يكن هذا البلد -رغم غرائبيته- خطراً أو مُتطلّباً للكثير نظراً لكونه تحت السيطرة الفرنسيَّة. وقد هيأتْ الجزائر مشهداً متناقضاً بالنسبة للزوار القادمين من شمال أوروبا. وذلك بأضوائها الأفريقيَّة وألوانها وحرارتها. وبدا أن الفنانين في سبيلهم إلى اكتشاف ذواتهم في شمال إفريقيا مغتبطين لفرارهم من الشمال الأوروبي الرمادي. هكذا، زار كل من فلوبير،

1- Djebar, Women of Algiers, p. 150.
2- Ibid., p. 150.

وموباسان، وغوتييه، والأخوان غونكور، وفييديا، وفورمنتين[1]، ودودي، وماتيس، وديللاكروا، شمال أفريقيا.

وكان Theophile Gautie غوتييه أول من قصد تلك الديار. ووقع غوتييه؛ الكاتب الرومانسي وزميل نرفال في الدراسة، تحت تأثير هوجو، وطوّر اهتماماً مُتعمِّقاً بالشرق الأوسط. ولما كان ناقداً فنياً في باريس فقد سحرته إحدى اللوحات الاستشراقية التي رآها في إحدى الصالونات عام 1834م. وكتب عنها يقول: «لقد بعثت فيَّ هذه اللوحة شعوراً مُقلقاً وأثارتْ فيَّ حنيناً إلى الشرق الذي لم تطأه قدماي من قبل. ورقى إلى ذهني اعتقاد بأني شرعت للتو في معرفة «وطني الحقيقي»»[2]. وكان غوتييه يتوق إلى رؤية الأشياء بنفسه ويحتفظ بانطباعاته لذاته. إذْ كان من الممكن أن يستثمرها كمادة تلهمه في بحوث لاحقه. زار اسبانيا، في بادئ الأمر، فبدتْ له شبه افريقيَّة. وألهمتْهُ في كتابة مقطوعة باليه شرقيَّة غلبت عليها الغرابة والشبقيَّة. وقد عنونها في البداية بـ «ألف ليلة وليلة» ثم أسماها «الجنيَّة». وتدور هذه المقطوعة حول حبٍ مثالي ومستحيل بين إنسان وجنيَّة.

وكان مدفوعاً للكتابة عن الجزائر في أعقاب إصغائه للقصيدة المغنَّاة «الصحراء»، التي ألَّف موسيقاها الفرنسي «داڤيد» Felician David[3] وبات غوتييه مُقتنعاً أن الموضوعات الشرقيَّة والعادات الجزائريَّة بدأتْ تسود الحياة الفرنسيَّة ببعدها الشخصي. وجاء فيما سطره في صحيفة La Presse في كانون ثاني من عام 1845 قوله: «إنه لأمر غريب أن نعتقد أننا غزونا الجزائر، في حين أن الجزائريين هم من غزونا. فنساؤنا يرتدين الأوشحة المنسوجة بخيوط ذهبيَّة والموشَّاة بآلاف الألوان؛ تلك الأوشحة التي كانت ترتديها إماءُ الحريم. فيما تبنى شبابنا البرنس المصنوع من وبر الجمل. كما حل الطربوش محل القلنسوة الكاشميريَّة. والجميع يُدِّخن النرجيلة فضلاً عن أن الحشيش استولى على المكانة التي كانت للشمبانيا،

1- كان إ. فرونتسين (1820-1876)، واحداً من أوائل الرسامين في الجزائر. وقد استثمر دقائق الحياة وتفاصيلها في شمال أفريقيا في العديد من لوحاته. وقد كتب أيضاً عن رحلاته في تلك المنطقة.

2- T. Gautier, Voyage pittoresque en Algerie (1845), ed. M. Cottin (Paris, 1973), p. 7.

3- كان ديفيد (1810-1876)، من أتباع جماعة سانت سيمون، الذي تطوَّف في الشرق مبشراً بمذهبهم، وقد حاز سمعة إثر إنجازه لعمله «الصحراء»، المبني على موضوعة شرقيَّة. واستثمر، لاحقاً، قصيدة «لالاروكه» في عمل أوبرالي.

وكان منظر ضباطنا عربيّاً إلى الحد الذي يجعل أي شخص يظنُّ أنهم من الـ «سماله؛ أتباع الشيخ». ولقد تبنّوا جميع العادات الشرقيّة. وهكذا فقد فاقت الحياة البدائيّة حضارتنا المزعومة. وإذا ما تكرّس هذا الأمر فسرعان ما ستصبح فرنسا إسلاميّة، وسوف نرى قباب المساجد البيضاء تُحدِّقُ بآفاقنا جنباً إلى جنب مع أبراج الكنائس... ويتوجّب علينا حقاً أن نعيش لنرى ذلك اليوم»[1].

ويصف «وودهل» Woodhull موقف غوتييه هذا بأنه «قلبٌ لعلاقة الهيمنة الاستعماريّة وتأنيث لها»[2].

وقد كان لـ «غوتييه» موقف مزدوج حيال استعمار الجزائر. ولما لم تكن له آراء سياسيّة قويّة فقد سلّم بأنّ لفرنسا الحق في الغزو والاحتلال. كما امتزجت آراؤه السياسيّة بنظيرتها الفنيّة. وقد كتب بعد أن رأى لوحة «هوراس» Horace المسماة «القبض على الـ «سماله Smala أتباع الشيخ» في أحد الصالونات عام 1845م، يقول: «لقد قهرنا العرب -وفي هذا مجدٌ لنا عظيم- لكن بقدر ما يتصل الأمر بالجمال والمظهر والصفات فإننا دونهم بكثير. وينبغي تصوير هؤلاء الأعداء الجميلين بمزيج من الاحترام والجاذبيّة... لنقتل العرب، فنحن في حالة حرب معهم. لكن دعونا لا نصورهم كما فعل بولش Boleche[3] وهم يموتون وقد ارتسمت على وجوههم تقطيبةٌ منفّرة؛ فهم إنما ينافحون عن دينهم ووطنهم»[4].

وكان غوتييه معجباً ببسالة الجنود الفرنسيين «والتحق بحملة بوغييه إلى منطقة القبائل. لكنه امتعض من الآثار التي خلّفها الحضور الفرنسي على الجزائر. ونقل عنه قوله: إنّ الجزائر إقليم فائق الروعة يضيق بالفرنسيين»[5]. ومع ذلك فقد غادر، آخر الأمر، ميمّماً وجهه شطر الشاطئ الإفريقي ومخلياً مكانه في صحيفة la presse لنرفال الذي كتب يقول: «إن غوتييه ذاهب كي يدرس ويسطّر فرنسا الثانية، هذه التي انبثقت من البربريّة

1- Arab sheikh's retinue.

2- Quoted by J. Richardson, Théophile Gautier: his ij' and times (London, 1958), p. 76.

3- . Woodhull, Transfigurations of the Maghreb: feminism, decolonization, and literature (Minneapolis, 1993), p. 113.

4- French painter 1791-1841.

5- Gautier, Cottin quote from La .Presse, 18 March 1845, p. 20.

والصحراء»[1].

وثمّن غوتييه، وهو الفنان، ما يشيع في هذا البلد من ضوء ولون عالياً، وكذا فعل بأهله. وكان عليه أن يجابه تجربة لم يكن متهيئاً لها، على الرغم من أنَّه كان يشعر بأنه خبرها من قبل بصورة لا واعية. ولدى وصوله إلى الجزائر قادماً من مرسيليا، كتب يقول: «ليس بمقدور المرء أن يصدِّق أنَّ ثمان وأربعين ساعة من السفر تحدثُ تغييراً لدى المرء إلى هذا الحد»[2]. ولما كان رحالة جادًّا فقد نأى بنفسه عن كل غريب سطحي فعلى الرغم من اهتمامه بالنساء فإنه لم يكن متَّقد الشهوة مثل فلوبير. لكنه أولع، مثل الآخرين، بخطف النظرات من العيون الشرقيَّة التي تومضُ عبر النقاب. وكان يشعر بالأسى لأنه لن يُصار إلى تصوير هذا الجمال الفتَّان أو رسمه على المرمر لتتأمَّله الأجيال القادمة. وقدْ ألفى متعةً في الإسهاب في وصف ألوان اللباس الذي ترتديه الفتيات الجزائريات وأنماطه وأدرك غوتييه أن النساء المسلمات محرمات على الرجال الغربيين، وتقبَّل هذا. إذ كتب، لاحقاً، عن النساء التركيات يقول: «لقد أحدق بهنَّ ضرب من العزلة والغموض الذي يحجب أكثر الرغبات غموضاً»[3]. وإذا ما كانت له علاقات غراميَّة فقد حرم القارئ من الإطلاع عليهما. أُفتِنَ غوتييه بالرقصات الشرقيَّة التي شهدها فأحاطته بجو ألفى جوهره غير جنسي فقد راقب رقصات «الجن» حين تدخل الراقصات إلى حالة من التجلِّي الصوفي، الذي بدا لـ «غوتييه» أمراً يتجاوز الحسيَّة ليبلغ عالماً غائماً لم يكن من منظوره شبقيّاً أو متحرِّراً جدًّاً. بيد أنه -يقول- «هؤلاء الفتيات الجميلات كنَّ رهيبات وفاتنات على الرغم من هذا الهذيان المعربد. ولقد كنت فزعاً ومنتشياً»[4].

وأمضى غوتييه في الجزائر زهاء الشهر عام 1845م، وحين عاد إليها عام 1862م، كان قد استبقى في ذهنه الحلم المقيم في الجزائر «البيضاء» التي تستحمُّ في زرقة أبديَّة. وفي عام 1854م، كتب عمله حول اسطنبول. ودُعي عام 1869م إلى مصر ليشهد افتتاح قناة

1- Richardson, Théophile Gautier, p. 76.

2- T.Gautier, Voyage en Algérie, ed D Brahimi (Paris, 1989), p. 37.

لم ينشر غوتيه رحلاته في كتاب واحد، وقد جمعها م. غوتين وحرَّرها في العام 1973.

3- T. Gautier, Constantinople of today, trans. R.H. Gould (London, 1854), p 188.

4- Gautier, Voyage en Algérie, p. 99..

السويس. وقد كسرت ذراعه -لسوء الحظ- مما اضطرَّهُ للنظر إلى مصر من شرفة فندق «شيبرد». وكان قد كتب روايه حول مصر ترتكنُ إلى قراءة مستفيضة حول الموضوع. وهي «حكاية المومياء» عام 1856م.

أمّا غي دي موبسان Guy de Maupassant (1850–1993م) فقد زار كل من تونس والجزائر عام 1881م، «ثم قام بثلاث زيارات تالية بوصفه صحفيًّا يعملُ لمجلة «المجد» La Gaulois. وعلى الرغم من كونه صديقاً وتلميذاً لـ «فلوبيير» فإنه لم يشاطر الأخير هوساً بعالم الدعارة. وإن لم تكن مواخير باريس غريبة عليه. فقد قصد أفريقيا سعياً وراء التجديد الفنِّي. وكتابة تقرير حول واقع الاستعمار الفرنسي في الجزائر. وإذْ أضجرته الحياة في فرنسا فقد سعى إلى التغيير. وراح يبحث عن حرارة ذلك البلد، ليشبع رغبته في اقتحام عوالم الرهبة وليسترسل في هواجس الموت التي صاحبته. وحين غمرته الحرارة كتب يقول: «هنا، لا يرغب المرء في شيء، ولا يسعى إلى شيء»».

وقد جاهد موباسان لفهم المجتمع العربي الذي نظر إليه، حتماً، بأعين المستعمر الفرنسي. ولم يرق لـ «موباسان» ما أسماه الاستعمار النسوي والثقافة الغندوريَّة المتجسدة في الغطرسة والعدوانيَّة الفرنسيَّة. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان جميع العرب، من منظوره، «لصوصاً وأُناساً غرباء طفوليين فضلاً عن كونهم بدائيين»[1]. لكنَّه افتتن بهم وقبل ضيافتهم وشاركهم العيش في خيمهم، دون أن يتغير اعتقاده أنَّ كلا العرقين تجاورا دون اندماج حقيقي. فقد كان من المحال -وفق ما يقول موباسان- عبور الحاجز الخفي والكؤودْ الذي أقامته طبيعة مبْهمة بين الأجناس»[2]. وكان موباسان مفتوناً بالنظرات الخاطفة التي كان يختلسها من النساء المُحجَّبات، كما شعر بالنشوة عند رؤيته الفتيات المتبرجات في واحدة من الحفلات التي كانت تعقد في المواخير. وقدْ بدون لهُ بوجوه وأجساد مثاليَّة. «وبرزت منهن فتاة يقول موبسان – لم تتجاوز الخامسة عشرة بجمال أخّاذ ومكتمل عزَّ نظيره، إلى درجة أنَّه أشاع النور في هذا المكان الغريب... وإن المرء

1- G. de Maupassant, Maupassant au Maghreb (Paris, 1982), p. 134.
2- Ibid., p.25.

ليعجز عن تغيير أي شيء في هذا الرأس الغضّ، ذلك أنه صُمِّمَ على نحو نموذجي وكامل. لقد كانت مثالاً لصورة الجمال المطلق الذي يخطفُ أبصارنا»[1]. ولم يكن في نظرته هذه للجمال ما يماثل النظرة الفاحشة أو الداعرة لدى صديقه فلوبير. فقد كانت ردود فعل موبسان منضبطة بعض الشيء، وكان جلُّ اهتمامه منصباً على نقل المشهد كما كان يراه. ومثل فلوبير، زار موباسان دار المجانين، حيث كانت مواقفه أكثر اتزاناً وتعاطفاً، بل أنه غبط المجانين كما جاء على لسانه[2].

وراقب موبسان الرقصات التي تؤديها فتيات «ولد نايل» وألفاها منتظمة وجذابة بصورة ما. ونظر إليهن بوصفهنَّ راقصات تجدر مشاهدتهنَّ، بزينتهن المتمثلة بالجواهر والقطع النقديَّة «التي كانت تُسْلب منهنَّ أحياناً». لكنه لم يستخدمهنَّ كعاهرات. فقد ترك هذا للأثرياء من العرب والفرنسيين الذين يرغبون في قضاء ليلة من المجون الباذخ معهنَّ. وقد زار ماخوراً في تونس، حيث شاهد رقصة أدتها ثلاث من الفتيات اليهوديَّاتْ اللواتي ألفاهنَّ قبيحات وشائناتْ لا يستهوين إلا من يعجب بـ «العجائز من الفنانات» وقدْ كانت أمهنَّ البدينة تراقبهن وتجمع النقود. فيما غادر موباسان المكان شاعراً بغثيان شديد»[3].

وقد رأى، في ماخور مجاور يحوي أشهر البغايا العربيات، فتيات سمراوات البشرة بجمال متوسط غير جذّاب. وألفى في آخر ماخور قصده فتيات صغيرات ذوات جمال فريد بعثن فيه بعض الحياة. لكنه غادر شمال أفريقيا دون أي انطباع عميق بالجمال المغوي للمرأة العربيَّة. واستحضر موباسان على نحو شائق، بوصفه كاتباً نافذ البصيرة، المشاهد الجزائريَّة بتوصيف دقيق وان خالطه بعض المغالاة في الجوانب الجنسيَّة. وعلى الرغم من أنَّه لم يجد جاذبيَّة في نمط الحياة الجزائريَّة، فإن الجزائر كانت إحدى البلدان التي شعر إزاءها بنوع من التعاطف. وهكذا فقدْ تطوَّف بفرنسا الثانية وقفل عائداً إلى وطنه مطمئناً.

كان شمال أفريقيا قد قدَّم ملاذاً لأولئك الباحثين عن حياة جديدة في محيط غرائبي.

1- Ibid., pp. 265-7.

2- Ibid.p.260.

3- Ibid., p.261.

فمثَّل فرصة لثلاثة أو أربعة من هؤلاء للانغماس في مشاعر واستيهامات جنسيَّة كانت مستنكرة ومحظورة في الوطن. فضلاً عن كونه مشتهراً بحرارته وضوئه وحسَّيته المفترضة. وكانت إيزابيل ايبرهارد الزائر الأكثر تجسيداً لرغبة الفرار؛ وهي امرأة غير فرنسيَّة مثَّلت حالة فريدة. ولأنها لم تكن تخشى التعبير عن ذاتها جسديًّا ونصيًّا بصورة صريحة فإنها نهضت مثالاً متطرِّفاً لما كانت تضمره النساء الأوروبيات الأخريات وربما لما كُنَّ غير قادراتٍ على البوح به. وقد افتتن بها العديد من المراقبين. وعلى الرغم من أن شخصيتها الخلافيَّة جعل تصنيفها وفق قاعدة بعينها أمراً صعباً، فإنها تجسِّدُ إلى حدّ بعيد الموضوعة التي يصدر عنها هذا الكتاب. ولم تكن إيزابيل ايبرهارد فرنسيَّة لكنَّها أصبحت كذلك عبر الزواج والتبني. كما أسهم ماضيها في جعلها عرضة لعدم الاستقرار والتأقلم في أوروبا. فلقد كانت ابنة غير شرعيَّة لقس روسي سابق يُدعى اليكسندر تروفيمسكي وأم تدعى مدام دي مورديه، وزوجة لجنرال غائب. مما جعلها تعيش في جنيف حياةً طابعها الفوضى هي وأختها وثلاثة من إخوتها الذكور، وكان الأب تروفيمسكي يحكم العائلة بطريقة غريبة غابت فيها أية صورة من صور الدعم والتعزيز، فكانت العائلة عاجزة عن تحقيق حضور اجتماعي طبيعي. وكانت إيزابيل متعلقة بأخيها أشدَّ تعلّق، بينما كانت أختها التي وصفها تقرير للشرطة بالقول: «إن لديها نزوعاً مفرطاً للجنس». وتولّى أبوها؛ وهو شخص لا مبالٍ بصورة ما ومنغمس في عالم من الفوضويَّة والعدميَّة، «والمتاجرة بالخضر والفواكه»، تعليمها الذي أدخل فيه بعض العربيَّة. وكانت إيزابيل فتاة حائرة لا تتوقف عن التفكير بتأثير من والدها. فضلاً عن تأثرها بروايات لوتي Pierre Loti الرومانسيَّة. وبدأت حلم الهروب من جنيف التي رأت فيها منفى مضجراً متطلِّعةً إلى مكان مجهول يتعدَّى الحياة المعتادة، حيث يكون بمقدورها التعبير عن ذاتها بحريَّة، فضلاً عما يتيحه لها من وحدة. وقد جعل منها أبوها فتاة غير ملائمة للحياة الأوروبيَّة، وربما للحياة بصفة عامَّة. وكان تعزيزه لجانب من شخصيَّتها أمراً ملازماً لها طوال حياتها القصيرة. إذْ كان يُبْقي على شعرها قصيراً ويلبسها كالفتيان. مما أضفى تعقيداً على كينونة معقدة سلفاً.

وكانت إيزابيل تشعر، منذ صغرها، بأنَّها ستكون رحَّالة. فاجتذبها شمال أفريقيا،

حيث أقامت هناك بين عام 1897 وعام 1904م. كانت الجزائر، حينئذ، جزءاً من فرنسا. وجاء عام 1881م ليشهد احتلال تونس. بينما سقطت مراكش في المدار الفرنسي في السنة ذاتها التي قضت فيها إيزابيل نحبها. ولمّا لم تجد قبولاً في باريس، وألفت الحياة قاسيّة في مرسيليا، اعتقدت أنه بمقدور شواطئ العالم الإسلامي وصحاريه أن تهيّء لها ما كانت تنشده من سلام وسكينة. وقد تمنحها حريّة الفرار مما أسمته «الروح الهائجة»[1] والانغماس في المغامرات الجنسيّة. وبدتْ لها الصحراء -على شاكلة العديد من الأوروبيين- المأوى الذي سعتْ إليه. غير أنها ذهبت أبعد من كثيرين حين اعتنقت الإسلام، وتبنَّت الطريقة الصوفيَّة التي مثَّلتْ طريقها للخلاص والسلام اللذين سعتْ إليهما من خلال التوحّد مع الإلهي. واعتقدت أن الإسلام وطنها، وأن كل رحلة قامت بها إلى أفريقيا كانت رحلة بحث عن «المطلقْ». لقد أحبَّت الصحراء وشعرت بالسَّلام مع سكانها البدو. واستأثر هذا البلد البربري بجسدها وروحها. وكتبت مرددةً بصورة لا واعية ما كتبه غوتييه قائلة: «لقد أردت أن أمتلك هذا البلد، لكنه هو الذي امتلكني فعليّـاً»[2]. وكان شروق الشمس الإفريقيَّة يعود عليها بالأمل في لحظات اليأس. وشعرت أن بمقدورها، في كل مرَّة تعود فيها، تـمثُّل شخصيتها الأثيرة من جديد.

ولم يكن لدى إيزابيل وسائل دعم حقيقيّـة، سوى ما جَنَتْهُ من بعض الكتابات. وقدْ هدَّدها شبح الجوع مرَّات عديدة. لكنها لم تماه ذاتها مع مجتمع المستوطنين الأوروبيين، كما لم تسعَ أبداً إلى تبني طريقتهم في الحياة. وناصرت -بحكم ما جُبلتْ عليه من طبيعة خلافيَّة- القضيَّة العربيَّة، وكانت تحمل مشاعر الكره للمستوطنين، غير أنَّها كانت مقتنعة -في البداية على الأقل- بالفوائد الأساسيّة التي جلبتها الإدارة الفرنسيَّة. وكان الفرنسيون -من جهتهم- ينظرون إليها بريبة بالغة. وفي حين اعتقد البعض أنها قد تمثّل حلقة وصل بين المعسكرين، ذلك أن لها موطيء قدم في كل واحد منهما، إلا أن الكثيرين كانوا يكرهون علاقاتها الاعتباطيّـة واعتناقها الإسلام، واعتقدوا أن ذلك الجنس من الناس المتموقع على

1- A. Kobak, isabelle: the life' of isabelle Eberhardt (London, 1988), p. 20.

2- I. Eberhardt, in the shadow of Islam (London, 1993), p. 45.

التخوم بين المجتمعين يشكل تهديداً للهيمنة الأوروبيَّة. ولم تمثل إيزابيل لما أُريد منها «لم يكن مألوفاً بصفة عامَّة أن تتحوَّل امرأة أوروبيَّة عن دينها وتدخل الإسلام»، وربما أحدثت اختلالاً بحالة العداء التي جاهد المستوطنون في المحافظة عليها. وكان بعضهم متيقناً من أنَّ الدماء الروسيَّة التي تجري في عروقها تؤكِّد عجزها عن التصرف بصورة طبيعيَّة. وقد أدركت أن النساء الأوربيات يضمرن لها مشاعر الاحتقار، تماماً مثلما تشعرُ هي إزائهنَّ حيث تقول: «إن هؤلاء النساء عاجزات عن فهمي. فهن يرونني كائنةً غريبةً. غير أن هذا راجع إلى بساطتي التي تفوق ذائقتهنَّ المولعة بالاصطناع»[1].

وقد أطلق شمال أفريقيا العنان لرغبة إيزابيل الجنسيَّة. فوقعت مراراً رهينة الشبّق الجنسي الذي شكَّل جزءاً من طبيعتها. يتبدَّى هذا فيما ذكرته شاهدة عيان من تونس أنه «حين كانت تعثر إيزابيل على الرجل المرغوب كانت تستولي عليه دون أن تأبه بإبداء الذرائع. وكانت إيزابيل تحيا حياتين؛ تمثَّلتْ الأولى في التأمّل المتوحّد والنشوة الدينيّة، بينما تمثَّلت الثانية في الحياة الحسيَّة التي بعثتها -تبعاً لما تقرر إيزابيل- رغبة غريبة في المعاناة وفي جرِّ ذاتي الفيزيقيَّة إلى القذارة والسقوط»[2]. وبدتْ طبيعتها الجنسيَّة متجاوزة الحدود الطبيعيَّة، فكانت شهوتها الجامحة تعصف بها مُلقيةً بها أحياناً في حالة بهيميَّة. وقد أشار البعض إلى أنَّ شخصيتها المسترجلة دفعتها للانغماس في ضرب من العلاقات الجنسيَّة الشاذَّة، أو أن سماتها الجسديَّة «كانت شهيتها للطعام ضعيفة» المتمثِّل في تباعد فترات الحيض لديها منحتها حريَّة كبيرة في ممارسة الجنس[3]. غير أن رغبتها الجنسيَّة أنشأت حيرة لدى المراقبين، فقد اعتقدت شاهدة العيان التي أشرنا إليها آنفاً أن إيزابيل «ذات سيماء خنثويَّة، فقد كانت عاطفيَّة وشبقة، ولكن بطريقة غير أنثويَّة. فهي ذات صدر أرسح بصورة كاملة. أنا مطلعة على ذلك، فلقد اعتدنا الاستحمام سويَّاً في الجداول الجبليَّة»[4].

ولقد كانت تجد الإشارات المنبعثة من نشاطات الآخرين الجنسيَّة أمراً مربكاً جدَّاً. فعندما قامت بزيارة أحد المواخير وشاهدت رقصات للمومسات السودانيات، رأت

1- Ibid., p. 69.

2- C. Mackworth, The destiny of Isabelle Eberhardt (London, 1951), p. 49.

3- Kobak discusses these problems in Isabelle, pp. 98-100.

4- L. Blanch, The wilder shores of love (London, 1954), p. 280.

أن ذلك المكان يطلق شهوانيّة عنيفة ومتوحشة تفضي «آخر الأمر» إلى إرباك عميق[1]. وكذا الأمر حين سقطت مريضة ووحيدة بعد أن بلغت مكاناً قصيّاً في الصحراء، حيث لم تكن تستطيع احتمال أصوات الآخرين لحظة المعاشرة. تقول: «ثمّة شيء آخر تناهى إلى مسمعي. بمقدوري أن أتبين أشياء أخرى. حين يأتي صوت اللهاث على الشرفات ليربكني. يتراءى لي أني أستمع لتنهدات وآهات في ليلة عابقة برائحة القرفة، فالعاطفة تستوقد في ظلال النجوم الرائقة، وسجوُّ الليلة الدافئة يوقظ الرغبة... إنني أوشك أن أعارك الأرض الدافئة ذاتها»[2].

وبينما كان الآخرون يوقظون رغبتها الجنسيَّة، فمن الواضح أنها لم يكن لها ذات الأثر على الرجال الأوروبيين. وقد ترك الكاتب الفرنسي الجزائري الأصل؛ روبرت راندو، وصفاً مسهباً للانطباع الذي تركته لديه حين التقاها عام 1902م. وكانت الخاتمة المفاجئة التي انتهى إليها «أنَّ سلوكها كان وقوراً، بل رزيناً. وبمقدوري أن أضيف أنها كانت تفتقر تماماً للإغواء الجنسي»[3]، فيما شعر المحاربون الفرنسيون بالرهبة إزاءها حين اجتمعوا بها على مائدتهم، لا بسبب صداقتها لقائدهم فقط. فقد كتب أحدهم لـ «راندو» يقول: «من واجبي أن أخبرك أن أحداً منا لم يفكِّر في مغازلتها... فضلاً عن ذلك، لم يكن فيها ما يدعو إلى المغازلة، ولم يكن فيها مسحة جمال»[4]. فهل كانت رجلاً بين الرجال؟.

وكان الرجل الذي أسلمت إيزابيل نفسها إليه، آخر المطاف هو سليمان إحني؛ الشاب الجزائري المتحضِّر ذي البشرة الداكنة والقوام النحيل، الذي عمل أمين لوازم الجنود الجزائريين في الجيش الفرنسي Spahis، وقد أغرم بها بصورة كليَّة، وكانت تقدِّر حماسه الشديد. غير أنها كانت تنظر إلى مستقبل العلاقة بينهما بواقعيَّة افتقر هو إليها. وقد غمرت نفسها في الجانب الحسي من علاقتهما مرتكنة إليه في إشباع رغبتها بصورة كاملة، وجاء فيما كتبته في مذكراتها حول علاقتهما قولها: «فيما يتصل بالجانب الحسّي

1- Kobak, Isabelle, p. 216.

2- Eberhardt, in the shadow of Islam, p. 79.

3- Mackworth, The destiny of Isabelle Eberhardt, p. 165.

4- Ibid., p. 193.

فإن سليمان هو السلطان الفريد الذي لا ينازعه أحد. فهو الوحيد الذي يجذبني ويلهمني الحالة الذهنيّـة التي تجعلني أغادر مملكة العقل إلى عالم السقوط. فهل هذا نوع من التردّي؟ أشك في ذلك، في مملكة المدركات الحسيّـة المدهشة»[1]. بيد أن حماسها قد خمد بعد أن مرَّ الزمن وتناوشها المرض. ونظرت إلى زواجها وفق كتاباتها الأخيرة بصورة مفرغة من العاطفة تقريباً. فكانت تقبع في الصحراء القاصية مفصولة عن سليمان، وقدْ انتهت إلى نتيجة مؤداها: «إن أي حب للفرد حسيّـاً كان أو أخويّـاً، هو ضرب من العبوديّـة وطمس شبه كامل للشخصيّـة». وأن «أي ابتهاج في امتلاك الآخر هو في الوقت ذاته تضحية كُبرى». واعتقدت أنها كانت دوماً تصون نفسها خلال الانغماس في الجنس من التورّط في الآخر كُلِّياً، وأنَّ قلبها كان ينبض بحب الطبيعة أو الإنسانيّـة بصورة أساس. وكانت الطبيعة هي ما وجدته إيزابيل في الجزائر وصحاريها.

وقدْ جمعتها علاقة غير جنسيّـة مع هيبرتْ لايوتي، الذي زجَّ بها إلى عالم السياسة العامّـة. وشكل هذا واقعاً مثيراً، حين غدا من قادته مشكلاته الجنسيّـة الشخصيّـة إلى العالم العربي، منخرطاً في تغيير مجري التاريخ. ولم تكن إيزابيل المثال الوحيد.

وعثرت إيزابيل في الجزائر على سلام روحها الشقيّـة، بعيداً عن أوروبا. واكتسبت حياتها معنى بتطوافها بين القبائل والواحات في الصحراء؛ تلك الحياة التي كانتْ مكرَّسة لمشكلاتها الخاصَّة. ولم تتَّخذ هذه الحياة أهميَّـة عامة إلا عند التقائها بـ «لايوتّي»، الذي لم يكن، هو ذاته، صاحب شخصيّـة مستقيمة. ولم يبدُ لايوتي للوهلة الأولى ذلك العسكري المتهوِّر نظراً إلى ما انطوت عليه شخصيته من جديَّة والتزام بالخدمة. غير أن فكرة الخدمة في مستعمرة فرنسيَّة خارج الوطن الفرنسي كانت تستهويه. وقد دخل لايوتي إلى الأكاديميَّـة العسكريَّـة بعد طفولة شوَّهها حادثٌ قاس، وسرعان ما وجد فيها ضالته. ولم يكن منجذباً إلى الحياة العسكريَّة الرتيبة في فرنسا. فذهب إلى شمال أفريقيا، لأول مرَّة، لدى بلوغه السادسة والعشرين. وكتب عن الجزائر يقول: «الآن، وقدْ ذهبت حياتي كلها أدراج الرياحْ، فإن هناك تحسّناً... وثمّـةَ شعاع منير من ضوء الشمس. لقد أمضيت لتوّي

1- Kobak, Isabel/c, p. 185.

ستة أشهر في هذه الحياة التي عشقتها بجنون. إفريقيا التي أمضيتُ فيها سنتين، وفوق كل شيء تلك الأشهر الستة من الحياة النابضة، عندما استعدتُ القدرة على إحياء ملكاتي القديمة الغالية»[1].

وكان قادراً على استغلال جسده -للمرة الأولى- في ظلال ما أسماه «إله الشمس أو ملك الشمس». يقول: «يا لها من حياة صحيَّة ومستقلَّة، إنها فعلاً حياة رجوليَّة»[2].

وقد استمتع «لايوتي»، كدأب معظم الجنود الآخرين، بصحبة الرجال «فهو لم يتزوج إلا حين بلغ السادسة والخمسين[3]، ولم ينتظم بالكشَّافة مثل كشَّافة «باول Baden Powell»، إلا في مرحلة متأخرة من حياته». وقام بوصف زيارة تطبيعيَّة أخذت بُعداً شبه جنسي، لمنزل عربي في الجزائر. «حيث اقتيد إلى ممر غارق في الظلمة. وقام اثنان من الشُبَّانْ شبه العراة بفرك جلده بالأقمشة الناعمة المعلَّقة هناك. ثم نزعوا عنه ثيابه واقتادوه إلى حمَّام البخار المرمري، استعداداً للمساج الذي سيقوم به أحدُ المغاربة. وبعد أنْ ارتدى الزي العربي أذن له بالاضطجاع في الديوان[4].

وكان لايوتي مولعاً بالصوفيَّة، وشرع بدراسة العربيَّة والإسلام. كما حمل مشاعر إجلال للدين الإسلامي الذي لم يكن مألوفاً بين الفرنسيين في ذلك الزمان، لاسيما في صفوف أولئك الذين عاشوا أو استوطنوا في الجزائر. واستمتع لايوتي بزيارة مقامات مشايخ المتصوفة في الصحراء. يقول: «في هذه البقعة، يكون الإنسان في قلب الإسلام، دون أية مضايقات. حيث تنبسط أمام المرء آلاف الأميال التي تنأى به بعيداً، لامساً درجة من العزلة في مكان وزمان لم أبلغه من قبل»[5] واعتقد أن حياته التي أمضاها قبل قدومه إلى الجزائر كانت هباءً منثوراً ممضياً جُلَّ الفترة بين عامي 1879–1882م، وحيداً في الجنوب. وشاعراً بالتيه والضياع لدى عودته إلى فرنسا.

1- Lyautey, Choix de lettres (Paris, 1947), pp. 6-7.

2- Kobak, Isabel/c, p. 208.

3- كتب في العام 1882م، أنه لا يستطيع أن يعيش حياة زوجيَّة اعتياديَّة. فالطريقة التي ينتهجها في حياته لا تلائم الحياة الزوجية: «بدأت بعد ثمانية أيام أختنق لأنه كان من المتوجب علي الانصياع للنظام والتقاليد والعادات الغربية عنيّ».
(Layautey, Choix de Lettres, p. 9)

4- Kobak, Isabelle, p. 209.

5- A. Maurois, Marshal Lya utey (London, 1931), pp. 122-3.

ومع ذلك، فقد كان متشرباً مبادئ الإمبرياليّة التي سادت عصره، لا يساوره الشك في أحقيَّة فرنسا في الهيمنة الاستعماريَّة، على الرغم من أنه تبنَّى تصورات تقدميَّة حول العدالة واحترام الإنسان، على النقيض مما كان يريده بوغييه من شن حرب إخضاع شاملة. وقد اعتزم، لدى عودته إلى الجزائر بعد فترة عمل في الهند الصينيَّة، أن يحيل أفكاره إلى واقع ملموس. وأرسل عام 1930م إلى Sud-Oranias في مسعى لفرض النظام في تلك المنطقة من الحدود المغربيَّة التي شهدتْ حالة من الاضطراب بين القبائل ونشاطاً ضد الفرنسيين. وكان الغرض من ذلك يتمثَّل في محاولة إقناع القبائل أن مصالحهم تقضي التعاون مع فرنسا لا معارضتها وبرز «لايوتي» رجلاً مثاليًّا لهذه المهمَّة، وكان بحاجة إلى عون شخص يمتلك دراية بالمنطقة وأهلها. وقد وصل إلى عين صفرا في ذات الوقت الذي أرسلت فيه إيزابيل إلى هناك من أجل إعداد التقارير عن القتال.

وقامت، على الفور، علاقة غير محتملة بين الاثنين. إذ جمعتْ امرأة خارجة على الأعراف ورجل مؤسسَّة. وكان بوسعه تقييم كفاءاتها ومعرفتها بحياة القبائل ومقدرتها على التغلغل فيها. فاستخدمها جاسوسةً ووسيطاً ومصدراً للمعلومات، بينما اعتقدت هي بإمكانية أن تجلب وسائله الأكثر إنسانية السلام للمنطقة وناسها الذين أحبتهم. وقد استطاع «لايوتي» أن يستغلَّها لأغراضه الرسميَّة في ذلك الحين بسبب من مشكلاتها الشخصيَّة الخاصَّة. أما على المستوى الشخصي فقد انسجما بصورة مثاليَّة. وكانت بالنسبة له واحدةً من «تلك الفئة من الناس التي اجتذبتني أكثر من أي شيء آخر. فهي متمردة، وما أروع أن يعثر المرء على ذاته الأخرى. إنها ترفض أي صورة من صور التحامل والعبوديَّة والابتذال. وتمضي خلال الحياة حرَّةً كما الطير يحلِّق في الفضاء. لقد أحببتها لما كانته ولما لم تكنه. أحببتُ فيها ذلك المزاج الفني الهائل وكل شيء أثار جنون المحامين وضباط الصف والمسؤولين من كل الفئات»[1].

ربما كان «لايوتي» يرى شيئاً من ذاته الحقيقيَّة فيها؛ شيئاً كبته باسم الخدمة. وقد كانت عوناً فعليًّا له عبر ترحالها؛ الذي لم يعرف الكلل، في تلك المنطقة، متحدِّثةً إلى زعماء

1- Mackworth, The destiny of Isabelle Eberhardt, p. 191.

القبائل. سعياً لإقناعهم بالإذعان للحكم الفرنسي. كما زودته بمعلومات لا تقدَّر بقيمة. وعلى الرغم من كونها شابّة، فإن الترحال الدائم وقسوة الحياة أخذت منها مأخذاً. وقدْ وصفها أحد ضباط «لايوتي» بأنها «شخص توارثْ فيه كل ملامح الإغواء. فقد أتلفتها معاقرة الخمر. فاخشوشن صوتها، وفقدت جميع أسنانها، وحلقت رأسها مثل المسلمين من الرجال»[1]. وطرح بعضهم رأياً بعيد الاحتمال مؤداه أنها كانت عشيقة لـ «لايوتي». لكن الواضح أن علاقته بها لم تتعد استمتاعه بصحبتها ومحادثتها. وقد أكد «لايوتي» نفسه قائلاً: «إن أحداً لم يفهم أفريقيا مثلما فعلت إيزابيل»[2].

وطلب منها «لايوتي» -في آخر الأمر- أن تشُدَّ الرحال إلى «كينادسا» Kenadsa، في مسعى لإقناع شيخ المتصوفة هناك بالتعاون. وكانت كينادسا بلدة نائية تبعدُ أميالاً عديدة عن «عين صفرا». بيد أنها وافقت على الذهاب، وأقامت في مركز المتصوفة واتصلت بشيخهم. لكن المرض أوهنها فأمضت معظم وقتها في غرفتها، لا تقوى على الحركة. وكتبت آخر الصفحات المؤثرة من مذكراتها في تلك البقعة التي تآلفت فيها مع العزلة والمرض وبلغتْ نوعاً من الصفاء في حياتها. فلقد عبرتْ صحاري رغباتها لتبلغ سلام الواحات، ولتعثر على روحها -كما تقول- في «الأمور الخالدة... التي لم أمتلكها إلا في النهاية فقط، في العزلة المقدسة والرحبة لكل كياني المقدَّم قرباناً لليلة جنوبيّة»[3]، «ولقد ألفيت هنا، مدفوعة بقوة غامضة، ما كنت أسعى إليه منذ زمن. واستشعرت السكينة المباركة في ظروف يرتعد فيها الآخرون مللاً». وكانت تستشرفُ موتها خلال نوبات الهذيان التي تصيبها، مستكينة لمصيرها. تقول: «في هذا المكان بلغتُ نهاية تطوافي، ووجودي المعذّب، فأنا حرّة تحيا فوق الموتْ... طوبى لأولئك الذين يغادرون وحيدين في هذه الحياة!»[4].

وقدْ تمكنت من إقناع شيخ المتصوفة بقبول الوجود الفرنسي. لكنها غدت شديدة المرض الآن، فاعتزمت العودة إلى «عين صفرا» بغرض العلاج. وكان لايوتي لم يزل في

1- Ibid., p. 198.
2- Ibid.
3- Eberhardt, In the shadow of Islam, p. 80.
4- Ibid., p. 116.

تلك البلدة. أما «سليمان» فقد جاء إليها ليعيشا سويًّا في شقة أرضيَّة في قعر واد جاف. واتفق أنْ غمر الوادي، في ليلة الواحد والعشرين من تشرين الثاني من عام 1904م، طوفان كاسح وخاطف، مدمِّراً كل ما هو أمامه. وتعثَّر الاثنان في هذا السيل الجارف. وفي حين هرب سليمان ناجياً بنفسه، فإن إيزابيل عادت لسبب ما، وعُثر عليها، لاحقاً، غريقة ومُهشَّمة تحت قطع الصخر والأنقاض. فهل تعمدتْ وضع حد لحياتها؟. وكان «لايوتي» قدْ أشرف على جنازتها، واختار لها شاهدة القبر. ورغم أنه تأثَّر لموتها، إلا أنه كان مدركاً بأنه قدرها المحتوم. يقول: «يتوجب علي القول أنَّه ليس بمقدوري الشعور بالنَّدم بالإنابة عنها، فلطالما خشيتُ أنها رهينة لحياة تملؤها الفوضى على نحو مقيم»[1].

وقد تنامى صيتها عقب وفاتها، بذات القدر الذي ارتفع فيه ذكر لورنس. وغدتْ، مثله، جزءاً من الحلم الأوروبي بالشرق وملاذه الرومانسي. وكانت إيزابيل قد سعت إلى تحرُّر اعتقدت بوجوده في الصحاري العربيَّة، وأسهمت إسهاماً جوهريًّا في أدبيات شمال إفريقيا. وكانت أعمالها عوناً لفرنسا في إحكام قبضة هذه الأخيرة على الجزائر. كما ساعدت فرنسا -تحت إمرة لايوتي- في إقامة محميَّة في المغرب.

ومع ذلك فإنها أدركت آخر الأمر، أن جميع المحاولات لتدعيم الاستعمار ستكون عقيمة على الرغم من جهودها العظيمة، وقدْ كتبت في مذكراتها تقول: «أتساءل أحياناً إن لم تكن هذه الأرض ستقهر غزاتها، بأحلامهم الجديدة المتصلة بالقوَّة والحريَّة، مثلما دمرَّت هي جميع الأحلام القديمة». وتضيف في النهاية، «ثمة أمرٌ أنا شديدة الإيمان به، وهو أنَّه من غير المجدي أن يصارع المرء ضد قضايا عميقة الغور يعسر تحجيمها، وأنَّ نقل حضارة ما إلى بلد غريب عنها هو أمرٌ يقع في دائرة المحال»[2].

1- Mackworth, The destiny oflsabelle Eberhardt, p. 223.

2- Eberhardt. In the Shadow of Islam, pp. 111-112.

لابُدَّ وأن نذكر «أورلي تيدجاني» في سياق حديثنا عن المرأة الفرنسيَّة والصحراء. فقد كانت أورلي سيدة فرنسيَّة شابَّة اقترنت بسيدي أحمد التيجاني عام 1870؛ شيخ الطريقة التيجانيَّة في الجزائر. وأمضت ما تبقى من حياتها في سعادة ظاهرة في الصحراء، مقدمة العون في إدارة شؤون الطريقة. وقد كانا ثنائيًّا مخلصاً ومتفانياً، فقد تخلى هو عن زوجاته أما هي فقد بقيت مرتبطة به حتى وفاته. حيث تزوجت بأخيه بعد ذلك. وقد كان لها تأثير في الإبقاء على أتباع الطريقة التيجانيَّة تحت سيطرة فرنسا. ومثلتْ أورلي حالة فريدة لكونها التقت زوجها في فرنسا وذهبت معه إلى شمال أفريقيا حيث أمضت حياة قانعة هناك.

(See M. Bassenne, Aurélie Tedjani: Princesse des Sables' (Paris, 1925).

وقد جاء التأثير الأدبي الأكبر في إيزابيل الشابة من بيير لوتي Pierre Loti، وهو الاسم المستعار لـ«جوليان فياند» Julien Viand، كاتب الروايات الغرائبيَّة وصاحب الإسهامات في أدب الرحلاتْ. وقدْ أمضى «لوتي» حياته العمليَّة في البحريَّة الفرنسيَّة، وجابَ معظم أقطار العالم. غير أنَّ الشرق الأوسط استأثر بوجدانه دون غيره من الأماكن، وكرَّس له قدراً وافراً من كتاباته. وكان فريداً بين الكتاب الاستشراقيين لعيشه حياتين منفصلتين بصورة كاملة. تمثلت الأولى في شخصيَّة «جوليان فيان»؛ ضابط البحريَّة. وتمثلت الثانية في شخصيَّة «لوتي»، الرَّحالة الذي قصد الأصقاع النائيَّة. ولأنه عاش طفولة معذبة شيئاً ما، وحياة غاب فيها الأب الذي سُجِنَ خطأً، فقد كان مُتعلّقاً بأمه وبكل النساء كبيرات السِّنْ. كما تربَّى على الدلال لكونه أصغر إخوته سنَّاً. وقدْ كره «لوتي» خلفيته الريفيَّة وشعر منذ نعومة أظفاره برغبة عارمة في الارتحال. وبسبب أنه عاش مجاوراً للبحر كان يرى السفن تغادر ويحلم «بالبلدان النائية حيث الشمس الحارقة»[1]، وحين انضمَّ إلى البحريَّة قام من فوره بزيارة الجزائر عام 1869م. وكانت هذه تجربته الأولى في العالم العربي حيث أمضى، ما أسماه «الساعات الأكثر ألقاً في حياتي». ثم قصد كلاً من المغرب والجزيرة العربيَّة وفلسطين ومصر وتركيا. وزعم -وإن لم يكن ما عناه واضحاً وضوحاً دقيقاً- قائلاً: «إنني أجهل تلك الظاهرة ذات الأساس العرقي الدسَّاس التي جعلتني أشعر أن روحي نصف عربيَّة»[2]. وعبَّر، في مناسبات أخرى، عن إجلاله العميق للإسلام، مُدَّعياً أنه مسلم بنسبة تؤول إلى الثلاثة أرباع[3]. وقد قيل إن إخلاصه لأمِّه منعه من الإقامة في الشرق، ومن التحول بصورة كاملة إلى الإسلام. واعتقد «لوتي» أن له مزاج البدوي بما حمله من رغبة دائمة في الترحال.

وقد اصطدم كلا الجانبين من شخصيَّة «لوتي» بصورة مربكة. إذْ كان فيان ذلك الضابط الملتزم والمهيمن على مرؤوسيه، وكان يحبُّ، في رحلاته، أن يكون السكان المحليون دونه في المرتبة، ملبِّين حاجته للهيمنة عبر خضوعهم له، ليبرز بهذا مثالاً شيِّقاً على الإمبريالي

1- R. deTraz, Pierre Loti (Paris, 1948), p. 18.

2- Ibid., p. 134.

3- Ibid., p. 136.

الفرنسي خارج البلادْ. بالمقابل، فإن «لوتي» مثَّل ذلك الرحَّالةُ الدَّؤوب الذي كان في حالة هروب دائم من ذاته. Fuite de Soi>، وقد سعى للاندماج بالآخرين. غير أنه شعر بميل شديد إلى أن يعيش حيوات متغايرة. لا على وتيرة واحدة مثل «البسطاء من الناس -وفقاً لتعبيره- الذين يمكثون، يغادرون دون أن يبرحوا زاوية بعينها من العالم»[1]. لقد كان في بحث دائم عن أمر ما، يغادر إليه لكنه لا يصل أبداً إلى ذلك المهرب المستحيل، لأنَّه كان يبغي الهرب من ذاته.

وقد سلك «لوتي» سلوك العاشق الولهان مدفوعاً بطبيعة غرائبيَّة قويَّة. (على نحو مغاير لشخصيَّة «فيان» Viand الذي تزوَّج بصورة تقليديَّة رزينة)، وشعر بعدم مقدرته على ترويض غلواء عواطفه فعاش تبعاً لما يقول، «من أجل الحب فقط». وقد جاء كاتب سيرته على ذكر جميع مباذله، واسماً إيَّاه بالداعر والخسيس والخليع الذي ارتبط بعلاقات غراميَّة مع نساء أجنبيات. وحين كان «لوتي» يلتقي بالنساء في مواقع قصيَّة، فإنه غالباً ما كان يشعر «بذلك الضرب من الافتتان الفيزيقي الذي لم يعرف له اسماً»[2]. وقدْ مثَّل له الشرق الأوسط ملاذاً يفيء إليه هرباً من ماضيه الريفي، والعلاقات الخانقة التي ميَّزت صلته بأمه ونظام الخدمة في البحريَّة.

وكان «لوتي» يعمدُ إلى ارتداء الملابس المحليَّة في سبيل الرفع من مستوى تماهيه مع المجتمع الشرق أوسطي وغيره من المجتمعات. فقد أراد أن يندمج بالبيئاتْ التي تشبع رغبته الطفوليَّة في الهرب والمواربة[3]. وكان محبَّاً للأتراك، فضلاً عن حبه للعرب. ظانَّاً نفسه، إضافة إلى مزاعمه الأخرى، تركيَّاً حقيقيَّاً. كتب عن نفسه يقول: «ما اتصل شيء بالإسلام من قريب أو بعيد إلا وسحرني. وكذا الأمر، بالنسبة إلى المسلمين من أي قطر كانوا يتقبلوني ويرحبون بي بصورة خاصَّة، وكأنني واحد منهم[4]. غير أنه ظل أجنبيَّاً كسائر الأوروبيين، فعلى الرغم من جهوده لتتريك نفسه وشرقنتها، فقد أخبره أصدقاؤه

1- Ibid., p. 97.

2- Ibid.,p.52.

3- ثمَّة صورة لافتة جداً له، حيث يظهر بثيابه وشاربه كشيخ عربي، وصورة أخرى يبدو فيها أقل مهابة مثل أوزيرس.

4- Kobak, Isabelle, pp. 26-7.

أنه كان ينظر إليه دائماً من جانب السكان المحليين بوصفه «إفرنجيّاً عابراً»[1]؛ الأمر الذي كان يسبِّب له أذىً عميقاً.

وتمثَّلت حرفة «لوتي»؛ الاسم المستعار لـ «ڤيان» في الكتابة. حيث درج خلال حياته على كتابة يوميَّاته التي استثمرها لاحقاً في كتاباته التي أخذت في غالبها شكل سيرة ذاتية وأدب رحلاتْ. وقدْ شفَّ سرده عن شهوانيَّـة كئيبة وافتتان بحقيقة كونه خارج الوطن الفرنسي، وغصَّتْ أعماله بوصوفات مستفيضة وعاطفيَّة للبراري ومناظر المدن، وشمل وصفه الناس بدرجة أقل. وكان «لوتي» قدْ قرأ مادة وفيرة، في وقت سابق، وتأثَّر بالكتابات الاستشراقيَّة لكل من هوغو ولامارتين وفلوبير وضمَّنها أشعاره الغنائيَّة بعد أن طوَّرها. وقدْ صدر في ذلك عن وعي شديد بالجو الرومانسي الذي كان عرضة للزوال أو التشويه عبر المؤثرات الغربيَّـة والتفريط الشرقي. فكان يريد كبح تيار هذا التحوُّل السالب. كما أنشأتْ لديه القاهرة الحديثة شعوراً بالضيق. يقول: «متى يستجمع المصريون أنفسهم؟ متى يدركون أن أجدادهم خلَّفوا لهم إرثـاً فنيّـاً خاصّـاً بهم... أوشكَ على الزوال والخراب بسبب من تفريطهم»[2].

وقد حثَّ المصريين قائلاً: «ادرأوا عن أنفسكم هذا الغزو بترفُّعكم عن هذه القمامة الغربيَّة التي غمرتكم في هذه السنة الأخيرة الحمقاء». وكان يعتقد أن المصريين كانوا يتبنون أسوأ الجوانب في الحضارة الغربيَّة وأكثرها ضحالة[3]. فبعض النساء القبطيات كنَّ يرتدين الزي الإفرنجي ويبدون غير جذّابات. ويعلّق لوتي قائلاً: «لماذا لا يكون بمقدور أحدكم أن يخبر هؤلاء النسوة المسكينات اللواتي جاهدن لارتداء هذا الزي كي يظهرن فائقات الجمال. أن الثنيات الجميلة لنقابهن الأسود تمنحهنَّ أميز خصيصة وأكثر أناقة»[4].

وكان لوتي يشعر بالأسى، بوصفه رحالة فريداً، من الآثار التي تخلفها السياحة الأوروبيَّة، محتفظاً بكراهيَّة خاصة للزوار البريطانيين الذين أسماهم بالكوكيين والكوكيَّاتْ

1- F. Ic Targat, A Ia recherche de Pierre Loti (Paris, 1974), p. 104.

2- P. Loti, Egypt, translation of La Mort de Phi/ac, by WP. Baines (London, n.d.), p. 26.

3- مستنسخاً أفكار الأفغاني الذي انتقد أولئك المصريين الذين يتبنون، بسطحيَّة، التقاليد الأوروبيَّة، فتقليد الآخرين يفسد العقل والدين. وإذا قلَّد المسلمون الأوروبيون فإنهم لا يصبحون مثلهم.

4- Loti, Egypt, p. 111.

نسبة إلى كل من «توماس كوك» و «كو» اللذين كانا يقودان هؤلاء الزوار. يقول: «يا للنيل المسكين الذي استفاق من رقدة القرون العشرين المترفعة، ليحمل المساكن العائمة لكل من «توماس كوك» و «كو»[1]. كما أشفق على أسوان والأقصر اللتين نهبهما الأوروبيون. ولم تتعدَّ نقودات «لوتي» السابقة الجانب السياحي. أما في المغرب، فقد أعجب بالبلد ومجتمعه وتغنّى بهما عبر قصائده. ولدى مغادرته توسَّل إلى الناس أن يتجاهلوا المؤثرات الأوروبيَّة ويقاوموها. يقول: «أيها المغرب الكئيب، لتظلَّ أبداً محاطاً بأشياء الماضي، ارقد جيداً لفترة مديدة وواصل حلمك القديم»[2]. وكان «لوتي» قد كتب هذا قبل أن يصبح المغرب محميَّة فرنسيَّة باثنين وعشرين عاماً.

وتعد «الزيادي» واحدة من أكثر رواياته شهرة؛ تلك الروايات التي أخذت شكل سيرة ذاتيَّة من جانب وأدب رحلات من جانب آخر. وبدت «الزيادي في ظاهرها قصة حب تدور بين بحار بريطاني يدعى «لوتي» وامرأة شركسيَّة في اسطنبول. غير أن هذه الرواية كانت تستدعي حياة المؤلف الذي كتب يقول: «أنا نفسي كنت مادة كتابي»، فيما تبدّى ترنيمة غنائيَّة للحب بين الشرق والغرب، فكانت الرواية إحدى أفضل الأمثلة الأدبيَّـة المعبرة عن اقتران الرَّجل الغربي بالمرأة الشرقيَّة. وقد أثار هذا الكتاب فضول النقاد لأنه توسَّل شكل السيرة الذاتيَّة، فضلاً عن طبيعة مؤلفه المضطربة. فكان من العسير فصل السرد الواقعي عن ذاك الخيالي. ورأي النُقَّـاد الفرنسيون أن «الزيادي» ليس عملاً روائياً تقليديَّـاً يحمل في ثناياه بطلاً وبطلة تتطوَّر شخصيتهما على امتداد صفحات العمل. وتبعاً لـ «رولان بارت»[3] فإن البطلة ليست غادة الكاميليا. فهي «تحتلُّ المقام الأول خطابيَّـاً غير أنها غائبة بنيويَّـاً». فلم يكن «لوتي» ينتمي إلى ذلك الضرب من الكتاب القادر على خلق شخصيَّـة نسويَّـة عظيمة. بيد أنَّ عمله نال شهرة كبيرة وحافظ عليها إلى حد كبير على الرغم من نظرة أحد الكتاب إليه بوصفه «عملاً خياليَّـاً بالنسبة إلى الرجال وواقعيَّـاً

1- Ibid., p. 181.

2- Loti, Au Moroc (Paris, 1929), p. 357.

3- Le Targat, A la recherche de Pierre Loti', p. 46.

بالنسبة إلى النساء»[1]. بينما يرى بعض النقاد أن هذا العمل لا يتناول شخصيَّة «الزيادي» البتة. وإنما جاء ذريعة للاحتفاء بالمفاتن المغوية والغامضة للمدينة التي جرت فيها أحداث الرواية؛ اسطنبول. فقد أولع «لوتي» في حب المدينة شابّاً وظلّ مخلصاً لتركيا طوال سني حياته. وتحكي «الزيادي» عن فتاة هي الزوجة الرابعة لشيخ تركي، يقوم خدمها بتهريبها من جناح الحريم لتعيش مع «لوتي». وفي هذه الخطوة ما يدمر –من منظور أحد النقاد– أي أساس معقول للعمل. كتب عن ذلك يقول: «كيف يمكن لمرء أن يصدق أن امرأة تركيَّة شابَّة تمنح الحريّة التي تمكنّها من مغادرة الحريم لتعيش في منزل «لوتي»؟ إن بمقدور المرء أن يرى أن شخصيَّة «الزيادي» ما هي إلا ذريعة، وأن بطلة العمل الرئيسة هي اسطنبول»[2].

مهما يكن من أمر، فإن هذا العمل يقوم على وصف علاقة غراميَّة أثرت بصورة فاعلة في حياة «لوتي» الواقعيَّة. فقد صدرت إليه الأوامر بالانضمام لفرقة البحرية في طولون عام 1876م. حيث كتب إلى صديق يقول: «لم أكن أدري أنَّ هذه الأوامر ستقودني إلى تركيا لتشرع ذاتي الأخرى في مقارفة حياة أخرى، ناهيك عن صداقة وحب آخرين»[3]. وفي اسطنبول وقع في حب فتاة تدعى «حاكدجي» Hakidje التي ألهمته شخصيَّة «الزيادي». وفي حين وصف نفسه عبر الرواية بالأناني ذي المزاج المتقلِّب والقاسي الذي لا يتورَّع عن إنشاء علاقات غراميَّة أخرى، وجلب فتاة إلى منـزله. فإن هذه الطبيعة الأنانيَّة انقلبت إلى رقَّة حقيقيَّة وإن تكن غير قارَّة. فقد بلغ حبهما حدّاً جعله يتمنى لو امتلكها لأيام متتالية. بل إن فكره كان يسرح، حتى أثناء اتحادهما الجسدي، سائلاً نفسه من أين يأتي الحب؟ وقدْ علَّق كاتب سيرته على هذا الأمر بصورة حادَّة قائلاً: «إنَّ الشهوانية ليست كافية لهذا الشاب ذي الطبيعة الشبقة، فهو بحاجة لطرح الأسئلة واللجوء إلى الميتافيزيقا»[4]. أما القباني فإنها ترى في هذه

1- Ibid., p. 49.

2- Ibid., p.45.

3- Traz, Pierre Loti, p. 118..

4- Kabbani, Europe myths of Orient, p. 80.

العلاقة الغراميَّة «استسلاماً، من المرأة الشرقيَّة للرجل الأبيض الذي يغويها، على الرغم من أنها تعترف بأن «لوتي» قبض على «الزيادي» في أسر طوعي[1].

وتمضي أوقات المحبين بين شجار ومصالحة؛ فقد كانت فتاة صغيرة وساذجة. وكانت تنهمر منها الدموع حين يشاكسها أو يحدثها عن انفصالهما الوشيك. وتوجَّب عليه المغادرة في آخر الأمر. لتعود الفتاة، وفقاً للرواية؛ الزيادي، إلى زوجها التركي القديم الذي يسيء معاملتها بسبب ما اقترفته. وتموت «يأساً»، بينما يعود «لوتي» لينضمَّ إلى الجيش التركي ويلقى حتفه في القتال الدائر مع الروس. وقد كانت هذه الأحداث الأخيرة اختراعاً قصصيّاً. فقد أراد «لوتي» في الواقع، إنقاذ حاكيدجي من اسطنبول. كتب إلى صديق له يقول: اقسم لك بشرفي أنها ستكون زوجتي حالما نحلّ في فرنسا»[2]. لكنها لم تبرح تركيا وماتت أثر ذلك بوقت قصير، بعد أن عادت مجللّة بالخزي إلى جناح الحريم حين علم سيدها بما جنته يداها. ولم تفارق ذكراها «لوتي» الذي ظلَّ وفياً لها ولـ «تركيا». فوضع أحد أحجار جنازتها في منزله، وكان ينفق الساعات ماثلاً أمامه في حالة من الاستذكار والكآبة. وظلَّت هي حلم شبابه وحلم فترة هانئة ظن فيها أن حبهما بلغ من القوة حدّاً كافياً لجسر الهوة بين كلا الثقافتين.

أمّا القارئ الفرنسي فقد رأى في شخصيَّة «لوتي» رحالة قصد الأصقاع النائية حيث ألفى مناخاً رومانسيّاً، وكتب عنها بطريقة جذّابة. ولقد عثرت «إيزابيل ايبرهاردت» على رفيق روحها في كاتب ذي شخصيَّة معذّبة، ووجدت إلهاماً في كتاباته. فعثر كلاهما على العزاء في الإسلام، وكان كل منهما عاشقاً متقد العاطفة يبحثُ عن الارتواء في الشرق. كتبت عن «الزيادي» تقول: «إنه ذلك الكتاب الذي أطلق نداءات مُشجية نحو المجهول، نحو مكان آخر»[3]. وقد أعانها هذا الكتاب على تشكيل ذاتها وقوّى لديها الرغبة في أن تعيش حياتها بعيداً عن الحدود الصارمة للمجتمع الأوروبي.

وكان «لوتي» واحداً من أولئك الكتاب الفرنسيين الذين عزّزوا العقليَّة الفرنسيَّة

1- Le Targat, A la recherche de Pierre Loti, p. 44.

2- Kobak, Isabelle, p. 27.

3-

بذلك التصور حول الشرق الذي يرى فيه ملاذاً غرائبيّاً. ومثّل «أندريه جيد» أحد أصحاب هذا الاتجاه. ناظراً، وهو الذي فاق «لوتي» عظمة في نتاجاته، إلى العالم العربي بوصفه مكاناً يستطيعُ فيه اجتراح المحاولات لحل الصراعات المحتملة في داخله. لقد كانت طفولته محكومة بسيطرة النساء في مناخ بروتستانتي صارم. إذ مات أبوه وهو لمّا يزل في الحادية عشرة. وكانت أمه تحميه بضرواه، فيما يحاول الابن، بصورة يشوبها الشعور بالذنب، الهرب من تأثيرها. واضطّر «جيد» إلى خوض معركة بين الأخلاق التقليديّة والرغبة في التعبير عن ذاته بحريّة أكبر، والاعتراف بشذوذه. وقد اعتزم -في سبيل التحرر من خلفيته التقليديّة وتأثير أمه الخانق- القيام بسلسلة من الرحلات إلى شمال أفريقيا في التسعينيّات من القرن التاسع عشر. حيث يكون بمقدوره إتباع قوانينه الخاصّة الأكثر تحرّراً وغير المثقلة بعبء الشعور بالذنب، بعيداً عن الأعراف الصارمة التي تحكم علاقاته الجنسيّة في أوروبا. وقد شاد في اثنين من أعماله؛ هما «اللاأخلاقي» و «القوت الأرضي» شخصيّات قصصيّة استمدها من خبراته الشخصيّة. كما تشفُّ سرود هذين العملين عن حياته الخاصّة.

ورأى أحد النقاد أن جيد حاول استثمار كتابته كي يدفع عنه الغوايات التي كانت تهدد بالاستيلاء على حياته. وقد كانت له تجربة في شمال أفريقيا، غير أن وصف رنا قباني له بأنه «شخص داعر ومتهتّك»[1] ينطوي على تطرف كبير. فلقد غدا شمال أفريقيا، من منظوره، مكاناً غرائبيّاً. حيث يكون بمقدوره أن ينصرف إلى مشاكله الدّاخلية ومعالجتها.

وقد ذهب ميشيل بطل «اللاأخلاقي» إلى كل من تونس والجزائر بصحبة زوجته مارسلين (وكان جيد رغم شذوذه الجنسي قد اقترن بزوجته مادلين خلافاً لطبيعته الطائشة). وعبّر ميشيل عن الصراع الذي اعتمل في داخله بين ما اعتقد أنه ذاته الحقيقيّة وشخصيته المكبوتة بفعل تنشئته وثقافته الفرنسيين. وكانت الحياة في فرنسا كئيبة وعقيمة. أما سويسرا فأشعرته بالضجر. وشعر عندما كان يجوب ايطاليا أنّه يغادر عالم المجردات إلى حياة واقعيّة. أما في تونس فقد كان مندهشاً من عواطفه. يقول: لقد أدهشتني تونس بحق، فما أن تلمّست

1- Kabbani, Europe myths of Orient, p. 11.

المحسوسات الجديدة، حتى تحركت فيَّ أجزاء وملكات راقدة لم أكن قد استخدمتها من قبل محتفظة بكل شبابها الغامض. لقد كنت أكثر اندهاشاً وذهولاً من كوني مُستمتعاً»[1]. لقد كانت أرض متع حسيَّة، يضيف ميشيل، تشبع الرغبة لكنها تهدؤها وتهدىء كل ما يثيره هذا الإشباع[2]. وتوجَّه ميشيل، أخيراً، إلى «بسكرة» Biskra في الصحراء حيث سقط طريح الفراش وأشرف على الموت. مدركاً -عند تماثله للشفاء- ضرورة أن يفيد من حياته إلى أقصى حد. ويقول: «لم أكن أدرك، قبل هذه الأزمة، أنني كنت على قيد الحياة»[3].

وكان خلاصه متجسداً في حياته الجنسيَّة، فقد كان مسحوراً بالشبان اليافعين الذين رآهم عراة تحت قمصانهم، يأتلقون بصحتهم ودمائهم التي اعتبرها نقيَّةً مقارنة بدمه. فكان دم الغلام بشير يرمزُ إلى الحياة بالنسبة إلى ميشيل. فيما استأثر «موختير» Mok-tir بإعجابه، فقد بلغت قوته وجماله مبلغاً مثالياً. وإذْ مضى ميشيل بعيداً في مغامراته الجنسيَّة الشاذة فإنه رأى في وجود زوجته عائقاً يقف دون تحقيق رغائبه. وعلى الرغم من إحضارها الغلمان إلى المنزل، فإنهم كانوا أكثر لُطفاً وتعقلاً من أن يفوا بأغراضه. وكانت «مارسلين» تلومه لالتذاذه برؤية رذائل الآخرين. يقول: لقد كانت محقَّة إذْ بدا لي أن الغريزة الأكثر سوءاً هي الغريزة الأكثر صدقاً»[4]. وكانت زوجته تكبح نشاطاته «ربما كما كانت تفعل زوجة جيد؛ مادلين»، غير أنها قضت بعد أن ألم بها المرض. واعترف ميشيل أنه يفتقر لأي وازع أخلاقي واستمر في أنشطته الجنسيَّة مع البحارة في سرقوصه ومع بغي من «ولد نايل». فلقد قهره العالم العربي وأحدث فيه تغيُّراً. يقول: «لم تعدْ، بعد، لدي أفكار قارَّة. غير أن هذا راجع إلى المناخ فيما أعتقد. فلا شيء يُحبطُ الفكر كما تفعل هذه السماء الزرقاء العنيدة. حيث يغدو كل بحث مستحيل بقدر ما تتبع المتعة الحسيَّة الرغبة... مزقوني [يطلب من الآخرين] فأنا لا أستطيع فعل ذلك بنفسي، إن شيئاً في

1- A. Gide, Immoraliste (Paris, 1966 edn), p. 24.
2- Ibid., p. 168.
3- Ibid,p.31.
4- Ibid., p. 109.

إرادتي قد كسر»[1].

ويبرز هذا السرد السمات الجنسيَّة التحرريَّة لدى «جيد متمثلة في بيئة شمال أفريقيا ودفئها. وكذا الأمر في روايته الثانية؛ القوت الأرضي، التي صدرت في ذات العام الذي نشرت فيه «اللاأخلاقي»، واصفاً فيها السمات الرئيسة التي ميَّزت اكتشافه لشذوذه الجنسي خلال تطوافه في شمال أفريقيا. والرواية تعجُّ بالوصوفات الحسيَّة للون والضوء والحرارة التي تفيضُ بها الحدائق والصحراء؛ وهما المكانان اللذان يقود جيد قارئه إليهما. ويوسِّع، «جيد»، ضمناً، من دعوته للانعتاق من الأغلال التي تضعها الأعراف الأوروبيَّة. كتب إلى صديقه «ناثانيل»، مرَّةً، يقول: «لا يمكنك أن تتخيَّل... إلى أي شيء يمكن أن يؤول هذا الضوء الغامر في نهاية الأمر، وأي نشوة حسيَّة تثيرها هذه الحرارة العنيدة... أيا جسدي، لقد أسكرتك بالحب»[2]. وهكذا، فليس ثمة ما هو أوضح في الأدب الفرنسي من هذا الاعتراف بالفعل الجنسي الذي عرفته العلاقات الفرانكوعربيَّة.

1- Ibid., p. 179.

2- A. Gide, Les Nourrjtzires terrestres (Paris, 1927 edn), pp. 153, 171.

الفصل الخامس

الأوروبيون والمؤسسات الشرق أوسطيّة

مراكز البغاء:

لقد نوَّهت فيما سبق بوثاقة الصلة بين ظهور البغاء والوجود العسكري. وقدْ أخذت عمليَّة التدعير بُعداً مجازيَّاً لتعني السعي وراء أغراض حقيرة. لنسْتدع وفق هذه الرؤية رواية «زقاق المدق» لنجيب محفوظ. حيث تتحول بطلة الرواية؛ حميدة، إلى حياة البغاء سعياً وراء الكسب المعيشي الذي تجنيه من الجنود الإنجليز. بالمقابل، فقد غدتْ هذه الحالة صورة مجازيَّة تمرأتْ داخلها مصر التي أجبرت على تدعير ذاتها للمحتل البريطاني، بما يمثِّل استثماراً للمصطلح الجنسي في تصور العلاقة الأنجلومصريَّة. وعلى الرغم من أنَّ محفوظ رفض هذا التحليل، لكنَّه اعترف لاحقاً أنه ربما وقع، آنئذ، تحت تأثير الظرف المصري بصورة لاواعية. وقد ذهب رشيد العناني إلى أبعد من ذلك في دراسته المعنونة بـ «البحث عن المعنى»[1]، حيث يصف حميدة باعتبارها نقطة تتعيَّن عندها قطيعة مع الماضي. ففعلها يدلُّ على تبنِّي القيم الغربيَّة وتمثّلها والتحوّل عن مجتمعها الخاص. ومن الممكن أن يوصف هذا الفعل الذي تطرح به ثقافة ما تاريخها وهويتها الموروثة بدعوى الحداثة «حيث يُنْظر إلى الحداثة بوصفها تشخيصاً للعديد من الجوانب السيئة في المجتمع»، إنه فعل تدعيري؛ إذْ تُباع الذات في سبيل إرضاء الآخر. ويستدلُّ العناني بمثل آخر من الرواية ذاتها حيث يغادرُ اثنان من الشخوص الحي ليعملا لدى الجيش البريطاني. وبهذا فقد كانوا -بحسب العناني- يعهِّرون ذواتهم عبر بيع جهدهم الجسماني إلى جيش الاحتلال على نحو لا يختلف عمَّا اقترفته حميدة إلا بصورة شكليَّة. وتُلقي هذه النقطة ضوءاً كاشفاً على الحقيقة التي تتبدى عبرها ضبابيَّة الدور الذي يلعبه البغاء في الحالة الاستعماريَّة، فإذا مارسَ السكان المحليون البغاء مع المستعمر، هل يعني هذا أنَّهم يُسْهمون بتكريس الاستعمار عبر فعلهم هذا؟ وما هو الدور الذي لعبه البغاء في تاريخ العلاقة بين أوروبا

1- R. al-Enany, Naguib Mahfouz: the pursuit of meaning (London, 1 993).

والشرق الأوسط؟.

يطرح ميشيل ماسون في عمله «الجنسيّـة الفيكتوريّـة» بعضاً من الصعوبات التي تعترض إشكاليّـة تعريف «المومس»:فهل هي المحترفة، أمْ المحظيّـة التي تبقى لدى الزبون حيناً من الزمن، أم هي الزوجة المؤقتة للبحّار[1]. يصفُ ماسون «في كتابه» فتيات الشوارع كما كنَّ يظهرن في المدن، ونساء المواخير والغرف الخاصّة، دون أن يغفل أي فئة من ألوان الطيف «الأخلاقي» لنساء ذلك العهد. فقد كانت المرأة الساقطة مثار اهتمام كل من الزبائن، والمؤرخين الاجتماعيّين، ودعاة الإصلاح. وكان بروز ظاهرة المرأة الساقطةُ متَّصلاً، على نحو وثيق بطابور الزبائن المنتظرين. فقد عمد الرجال من شتى الطبقات إلى الالتقاء بهنَّ عبر صور متباينة، بدءاً بالعلاقات التي جمعتهم مع محظيّـات شبه دائمات وانتهاءً بالمواجهات الدنيئة التي كانت تحدثُ في الشوارع الخلفيَّة الغارقة في الظلام. وقد قصد بعض الزوار الأوروبيين الشرق الأوسط بحثاً عن المومسات بقصد المراقبة والمعاينة، في حين ابتغى نفر آخر اللقاءات الحسيَّـة والمتعيَّـة. وكانت إشكالية التصنيف في تلك البقاع شبيهةً بما جرى عليه العرفُ في بريطانيا، ولعله أكثر عسراً في هذه الأخيرة.

ولم يبذل كتاب القرن التاسع عشر جهداً للتمييز بين الأشكال المختلفة التي تتخذها العلاقات الجنسيّـة في الشرق الأوسط. فقد فُسِّرت حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وفق منظور إباحي، وبالنتيجة فإن إباحته لتعدد الزوجات –تبعاً لهذه القراءة– لم تعدُ كونها صورة من صور البغاء. كما أن مؤسسة الحريم بهرتْ، على نحو مطّرد، الزائر الأوروبي وتمازجت في ذهنه مع التحلل الجنسي على الرغم مما مثّلته في الحقيقة من نظام ضابط للعلاقات الجنسيّـة. أما إجازة اتخاذ الإماء خليلات، فلم يكن يختلف كثيراً –في ذهن الأوربي_ عن البغاء المشرَّع. وهكذا فقد كان ثمّة خلط كبير في العقل الأوروبي. فتراءت له المؤسسات الشرقيّـة غير أخلاقيّـة بالضرورة، بسبب من مغايرتها واختلافها. وفي هذا السياق كتب جودي مابرو: «إننا حين نقرأ المزاعم التي تحدثت عن فداحة الفساد... فإنه ينبغي علينا أن نعي أنَّ المرأة الأكثر تحرُّراً التي اقتصرت عليها رؤية الرحالة هي المرأة المومس

1- M. Mason, The making of Victorian sexuality (Oxford, 1994), pp. 72 ff.

والراقصة في الأمكنة العامّـة»[1]. وكانت هذه الأخيرة قد اعتبرتْ مومساً أيضاً من منظور ذلك العهد. فكانت الغوازي اللاتي عرفتهن مصر يومئذ محترفات في فنون الحديث؛ يعملن على تسلية الزبائن بصورة أساسيَّة، غير أنهنَّ مارسن البغاء أيضاً. فقد انغمسن -بحسب سونيني- في مهنة أكثر فحشاً ومهانة من ممارسة الرقص الحسِّي الاستعراضي[2]. وكنَّ محط اهتمام العديد من الرحالة ومادةً لتعليقاتهم مثل لين وآخرين. بيد أنهن لم يكنَّ مومسات محترفات.

أما الفكرة التي تقول بأنَّ مصر هي موطن الدعارة، فإننا نعثر على إرهاصاتها في مستهل القرن الثامن عشر؛ ففي دراسة حول الإسلام والمسلمين تعود إلى عام 1704 يتحدث كاتبها جوزيف بيتس على نحو مُسْهب عن حياة الدعارة في مصر[3]. وكان «بيتس» قد وقع أسيراً في أيدي زمرة من القراصنة الجزائريين، وأمضى في العبوديَّة مدَّة بلغتْ خمسة عشر عاماً قضاها في الشرق الأوسط، فجاءتْ هذه الدراسة التي طبعت أربع مرات بوحي من تلك التجربة. وما من ريب أنها أرست رؤى مؤثرة حول الحياة الأخلاقيَّة في مصر. نقرأ: «إنني أميل للاعتقاد، بأنّـه ليس ثمة بقعة على هذه الأرض أُخلي فيها السبيل للدعارة كما في مصر... حيثُ تعجُّ شوارع وأحياء خاصَّة بالبيوت التي تنتصبُ بؤراً للخلاعة والإباحيَّـة... تلك البيوتُ التي يأبى ارتيادها حتى الإنسان ذو السمعة المشينة... ولطالما تساءلت: كيف تستطيع هاته المخلوقات أن تحتفظ باحترامها لذواتها على هذا النحو، بينما يكونُ، -كما أُخبرتُ- في مستطاع أي رجل أن يشبع رغبته ويمارس معهنَّ الجنس لقاء دراهم معدودة»[4].

ووصف الرحالة جـ.س. سونيني في كتابه «رحلات إلى مصر» الصادر عام 1800م، البغاء بأنه موضة العصر، وأنَّه يُشكِّل جانباً من حياة اللهو الرائجة آنئذ. وفي هذا يقول: «لقد أمضيت شطراً من اليوم في مقهى عبُّوجي. حيث ألقى الشعراء -حسب ما درجت

1- J. Mabro, Veiled halftruths (London, 1991), p. 6.

2- C.S. Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt (English trans. London, 1800), p. 461.

3- J. Pitts, A true and faithfiul account of the relgion and manners of the Mohammedans (Exeter, 1704).

4- Pitts, quoted by P. Brent, Far Arabia: explorers of the myth (London, 1977), p. 45.

عليه عادة المقاهي– قصائدهم، وقدّمت الرقصات التي أدّتها راقصات كن يمارسن البغاء في ذات الوقت. وكانت هؤلاء الفتيات يمثلن ما يشبه هيئة خاضعة لإشراف ضابط من الشرطة، تلتزم له كل واحدة منهنّ بدفع عددٍ محدَّدٍ من الدراهم في نهاية كل الأسبوع. وكان هذا الشخص الذي لُقّبَ بضابط العاهرات يمارسُ سلطة «واسعة» على أولئك النسوة. إذْ يقوم بحمايتهنّ أو معاقبتهنّ بحسب ما يقضي الحال. ولم تكن هذه الفئة من الفتيات اللائي رأيتهن في مقهى «عبُوجي» دميمات جداً وحسب، بل إن رؤيتهنُّ كانت تبعثُ على الغثيان جرَّاء ما يعانينه من الأمراض التي ذهبت بفتنتهنَّ. وكانت آثار ذلك باديةً على وجوه بعضهنَّ[1].

أتى إدوارد لين فيما كتب على ذكر نظام ضبط البغاء الذي وضعه محمد علي لإنزال العاهرات تحت سلطاته القضائيّة. فتمَّ تسجيلهنَّ وفرضَ عليهنَّ دفع الضرائب إلا إذا قدمن له الرشوة. وقدْ عُهدَ إلى البعض بمهمة جباية هذه الضرائب. وصنَّف إدوارد لين الغوازي فئةً تنتمي للعاهرات المحترفات، وألحق بهذه الفئة ما أسماه بالمحظيّـات اللاتي كنَّ يقطنَّ مناطق محددة في القاهرة. وذكر لين بأن محمد علي أصدر قراراً بحظر كل صور البغاء في القاهرة تحت وطأة احتجاجات العلماء. على الرغم من عدم وضوح مدى تأثير هذا القرار ولاسيما حين نعلم بأنَّ الغوازي كن يمثلن نمطاً راسخاً في المجتمع المصري. ينضاف إلى هذا ما يحيط بدور الشرطة من شكوك فيما إذا انتهجوا صرامة كافية لإنفاذ قرار المنع أم لا. وإن شهدت تلك الفترة ترحيل بعض من العاهرات الظاهرات للعيان إلى مصر العليا. ولعلَّه من المفيد في هذا المقام أن نذكر أنَّ فلوبير أقام علاقته الصريحة بكشك هانم عام 1849م، دون أن تعترضه أية إعاقة رسميَّـة. ولقد عادت مهنة البغاء بالظهور في شوارع القاهرة بصورة ساطعة في عهدي الخديوي إسماعيل وسعيد. وفرضت الضريبة من جديد على «الفتيات الراقصات» بحلول عام 1866. وأمسى البغاء، مع إطلالة الحرب العالميّة الأولى، صناعة مزدهرة.

وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، كانت المومسات العاملات في مصر ينتمين

1- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, p. 679.

إلى جنسيات مختلفة، بما فيهنَّ أولئك اللاتي نشأن في الأرض المصريَّـة ذاتها. إذْ أنَّ بريطانيا لم تعنَّ ذاتها لضبط تجارة البغاء في الشرق الأوسط. فكانت النساء تُورَّدُ من أمكنة عديدة في العالم مثل فرنسا، وإيطاليا، ومن الأحياء اليهوديَّة في وسط أوروبا «لاسيما بولندا»، لتنطلق في طريقها إلى شمال إفريقيا «الجزائر»، ومصر «القاهرة والإسكندريَّة»، وإسطنبول. وغدتْ هذه التجارة مزدهرة بفتح قناة السويس.

ولم يكن المنع يقع إلا على المومسات ممَّن يحملن الجنسيات البريطانيَّـة، حيث كانت السلطات القنصليَّة البريطانيَّـة تحول دون عبورهنَّ. ولربما زعمت المومسات من المالطيات أو القبرصيَّـات أنهنَّ يتمتعن بحماية رسميَّة بريطانيَّة. وكانت هذه الشبكات تُدار عبر أفراد وجماعات عملت على تجنيد النساء في أوروبا، وعمدت إلى إرسالهنَّ بمرحلة تالية إلى أماكن مختلفة خارج البلاد. ومن المفارقة المضحكة أنه لم يكن من الممكن اعتقال أصحاب المواخير ممَّن يحملون الجنسيَّـة الغربيَّة -بحكم ما يتمتعون به من الامتيازات الممنوحة لهم في الإمبراطوريَّـة العثمانيَّـة آنئذ -دون أن يصحب رجل الأمن المصري ضابطاً قنصليَّاً بكامل زيِّـه الرسمي. وذكر غرافتي سميث أنَّ تغيراً طرأ على ملكيَّـة المواخير لدى وصوله إلى مصر، فاستحالت إلى أيدي الأجانب من جنسيات مختلفة[1].

وفي عام 1923م، كشف تقرير لعصبة الأمم عن 670 ماخوراً في الإسكندريَّـة تعتاده 1356 مومساً، بلغ عدد الفرنسيات منهنَّ الثلث. فيما بلغت نسبة الأجنبيات الأربعين في المئة(9). أما عن الجزائر وتونس فقد تحدَّث التقرير عن وجود خمسمائة وثمانين مومساً أوربيَّـة في الأولى، ومئة وخمس عشرة في الأخيرة. كما ترددت أقاويل عن وجود ما يزيد عن ثلاثة آلاف من المومسات المرخصات في القاهرة وعدد آخر غير معروف ممن لا يحملن التصاريح. فقد سهلت كل من فرنسا وبريطانيا عمل شبكات الاتجار بالرقيق الأبيض. مما أضافَ زخماً لتلك الصورة عن الشرق الأوسط بوصفه مكاناً للمغامرة الجنسيَّـة. وكما لاحظ «هايم» فإن المواخير تكفلت بصورة منتظمة بالحاجات الجنسيَّـة للشبان البريطانيين الذين يسافرون ميممين وجههم شرق قناة السويس[2]. وبالرغم من الدور الذي لعبه هذا

1- L. Grafftey-Smith, Bright Levant (London, 1970), p. 11.

2- Quoted in Ronald Hyam, Empire and sexuality (Manchester, 1992), p. 147.

النمط من اللقاءات الجنسيَّة في المسيرة الإمبرياليَّة، فإنَّه لم يكن الدور الأوحد والحاسم.

وتشهد بذلك جملة غزيرة من الكتابات التي عكست عبر حديثها عن هذا اللون من اللقاءات صوراً مختلفة من الشعور بالغثائيَّة. فغالباً ما كان الكلام عن دمامة المومسات وانحطاطهنَّ، والضجر الذي يتأتَّى عن معاشرتهنَّ هو المحتوى الرئيس لهذه الوصوفات. وقد جاءت هذه المعاني فيما قاله سونيني: «من أنهن دميمات، ولا يكترثن بهندامهنَّ، فضلاً عن كونهن يحملن الأمراض، وغير جذَّابات بصفة عامَّة». ويضيف: «لنقل بإيجاز: فإنهنَّ يحوين كل فظاعات التحرر دون أن تلمس فيهنَّ مسحة جمال. هذه هي الحقيقة التي تُلخِّصُ واقع هؤلاء النسوة اللائي لا يُشكِّلن مصدر جاذبيَّة إلا للرجال المتوحشين. أما عن الشباب الذين وقعوا في أسر الصورة الزائفة لفينوس المصريَّة، فينبغي عليهم الا يلوموا إلا أنفسهم إذا أرادوا أن يقتربوا منهنَّ. حيث سيجدونهنَّ قبيحاتٍ قُبحاً يجعل مومسات أوروبا -مقارنة- في مصاف الآلهة»[1].

وكان من بين ما لاحظه لين أنَّ مومسات القاهرة ينتمين إلى الطبقات الدنيا من المجتمع، ويتحدثن بنبرة صاخبة متفوهات بألفاظ بذيئة تتنافى مع تقاليد المجتمع المتمدِّن. يقول: «إن العديد من المومسات في بلادنا يأبين على أنفسهن التفوّه بمثل الألفاظ التي تجري على ألسنة تلك النسوة»[2]. كما أنَّ الوصف المشهور للقاء فلوبير بكشك هانم لم يأتِ على صورة مهذَّبة. وتحدَّث فلوبير عن لقاء آخر جمعه بامرأة تدعى هادلي قائلاً: إن المعاشرة أثارت لديه شعوراً بالوباء والجذام.

وتأتي المومسات الأوروبيات -بحسب ترتيبٍ شاع في قاهرة ذلك العهد- في المرتبة الثانية أو الثالثة. حيث كان العملاء يتلقَّفونهنَّ في مارسيليا ثم يرسلن إلى القاهرة لينتهي بهنَّ المطاف إلى بومبي وأسواق الشرق الأقصى. غير أن هؤلاء الأوروبيات لم يبلغن ذلك الحضيض الذي بلغته المومسات المصريات والسودانيات والنوبيات اللواتي سُخِّرن -حصريّاً- للدعارة المحليَّة في خدمة الطبقة الدُنْيا[3].

1- Ibid,p.212.

2- Quoted in Mabro, Veiled hatfiruths, p. 72.

3- E. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians (London, n.d.), p. 274.

ودرجت هذه الطائفة من النساء اللواتي تواجدن في «الوسعة» على عرض أنفسهنَّ على الزبائن العابرين. إذْ كانت هذه المنطقة مخصصة لممارسة الدعارة، التي صرَّحتْ بها السلطاتْ منذ عهد الخديوي توفيق. ولم يكن في وسع الكتاب كبح لغتهم حينما كانوا يحاولون وصف ما تنوءُ به هذه المنطقة من بؤس. فوصفها أحدهم بأنها «جحيم أرضي». وروي عن آخر قوله «إنَّ كل تلوُّثات الشَّرق تحتشدُ في ذلك المستنقع»، وجاء في معرض وصف ثالث: «إنَّ نساء ذلك الحي يتجشَّمن العيش في وضعيَّة بائسة لقاء شلنات معدودة، وإنْ لم يغب هذا عن المراقبة الطبيَّـة للحكومة... حيثُ تجلسُ العاهراتْ المتبرجات... خلف المشابك الحديديَّة في شقق الدعارة الأرضيَّة، بينما تتقاطع أصوات الغوغاء المحليين مع أصوات السوَّاح والجنود الذين يطوفون بزيهم الرسمي، شاقين طريقهم خلال الأزقة الضيِّقة»[1].

فيما اشتهرت الإسكندريَّة بوصفها مدينة أكثر عالميَّة من القاهرة، حيثُ تصطرعُ الثقافة الشرقية والمتوسطيَّة مع الثقافة العربيَّـة الإسلاميَّـة. وتبدَّت الحياة في الإسكندريَّة أكثر حريَّـة منها في القاهرة. يشهدُ بهذا ما نوَّه به غرافتي من أنَّ: «الحياة الليليَّة في الإسكندريَّة إبان الحرب العالميَّـة الأولى كانت متوافرة للزوار والمستوطنين الأوروبيين على نحو أفضل مما كان عليه الحال في القاهرة، حيث الضوابط الصارمة والتشديد. ففي عام 1923، تحدثت الإحصائيات عن 670 بيتاً دعارة مُسجَّلاً في ضاحية لبان المجاورة للميناء الذي قيل أنَّه أكثر قذارة وبؤساً من منطقة الوسعة في القاهرة. وعرفت المنطقة لدى الإسكندرانيين بـ «كوم بكر»؛ التي لم يكن يتفوَّه بها في جوٍ أخلاقي.

ولعله من المفيد أن نستدعي ما قاله رئيس قسم الشرطة المسؤولة عن مراقبة حياة الليل في القاهرة آنذاك، وهو «توماس راسيل» الذي بدأ خدمته في مركز شرطة شارع الأخوات السبعة في الإسكندريَّة. حيث كانت تصل أجرة المومسات إلى ما يساوي دولاراً واحداً. ولم يكن مركز الشركة هذا بعيداً عن «كوم بكر» الحي المشهور بقذارته «بحسب وصف توماس راسيل»، الذي كان يشهدُ مشاحنات عنيفة حول السعر المعترف به الذي لم

1- D. Hopwood, Tales of Empire: the British in the Middle East (London, 1989), p. 66.

يتجاوز القرشين. فليس ثمّـة قذارة أو بذاءة أو فساداً يضاهي ليلة من ليالي يناير في ضاحية لبّان «كوم بكر» في تلك السنواتْ. وكان في وسعي أن أوصي بها لأي شخص يريد أن يشفي شاباً ظريفاً قدم لتوّه من إنجلترا، من الأفكار المسبقة التي تتحدث عن سحر الشرق وحورياته[1].

أما بورسعيد فقد ارتبطت في تفكير الغربيين بوصفها موطن الجنس في مصر. وبلغت من الشهرة حدّاً قيل فيه إنها المكان الأكثر فساداً في الشرق الأوسط، إن لم يكن في العالم أجمع. غير أنَّ هذه السمعة ما لبثت أنْ تراجعت بعدما خيبت آمال الزوّار الأجانب، وإن حاولت أن تبذل لهم كل ما ينتظرونه. تنجلي هذه الصورة فيما لاحظه رولاند ستورز عندما زارها عام 1904م. حيث يصفها بأنها: وهم بائس... بل إنها أكثر هدوءاً من منطقة ويستغيت البريطانيّة»[2]. لكن ذلك تعوزه الدقّة الكاملة، ولاسيما بالنسبة لآراء العسكر البريطانيين الذين اضطلعوا بتطهير المنطقة إبان الحرب العالميّـة الثانية.

ولربما كانت شهادة نائب القنصل البريطاني؛ الذي كان في تلك المنطقة بُعيد الحرب العالمية الثانية، أقرب إلى الحقيقة. فهو يرى أنَّ بورسعيد كانت مكاناً «تزدهر فيه كل أشكال الرذيلة، لما حققته من شهرة بوصفها مركزاً للاتجار بالرقيق الأبيض بين أوروبا والشرق. ومن هنا فإنها استحقّت أن تُنعتَ ببؤرة الفساد والجحيم الأرضي. لكن أحداً لم يستطع أن يفعل شيئاً حيال هذه الوضعيّة... فكان المتاجرون بالرذيلة محميين في الأغلب بالامتيازات الممنوحة للأجانب»[3].

وجاء التواجد العسكري فيما بعد ليغيِّر هذه الحال، لما مثّله انتشار الأمراض التناسليّة من خطر جسيم. «... وكان أن اتّحدت جهود شرطة بورسعيد مع السلطات العسكريَّة لتباشر عمليَّة تطهير واسعة. فأزيلت بعض أماكن الرذيلة، ورحّل بعضها الآخر إلى مكان قصي من المدينة العربيّـة... كما فُرضت ضوابط أخلاقيّـة على الجند». وبين حينٍ وآخر كانت تبرزُ بعضُ السفن التي يعرضُ فيها القوّادون فتيات جميلات، لكنها كانت تمضي

1- Ibid., p. 66.

2- Meaning 'the hill of Bakir', but sounding to British solders like 'come back 'ere'.

3- Hopwood, Tales of Empire, p. 22.

في طريقها إلى المنطقة العربيّـة، حيث «يتلاءم النزلاء القذرون مع محيطهم الخسيس»[1]. وعندما زار إيڤلين دوف بور سعيد عام 1929 وجدها مخيبة للآمال.

أما الزبائن والمراقبون البريطانيون فقد اقتربوا من مومسات الشرق بمزيج من الفضول والاشمئزاز. وفيما انخرط البعض في علاقات جنسيّـة أنشأت لديهم شعوراً بالغثيان، اكتفى آخرون بالمراقبة مجنِّبين أنفسهم الانخراط في محيط يملؤه التلوث. من جهة ثانية، كان الفرنسيون أكثر انطلاقاً وصدقاً فقد انخرطوا في عالم اللذّة، دون أن يكون ذلك بصورة طاغية على نحو ما عبّر به «موستين». من أنَّ الفرنسيين كانوا يرتعون «بمفاتن المرأة المصريّـة»[2]. فإنَّ فلوبير أعربَ فيما بعد أن علاقته مع كشك هانم لم ترض رغائبه. وقد كان المناخ في شمال أفريقيا أكثر تحرراً وتسامحاً في ظل الفرنسيين. فالمومسات الأوروبيات كما المحليات متوافرات في كل من تونس والجزائر والمغرب. كما جرت محاولة جادّة لإنشاء ما اصطلح على تسميته «بالضاحية الخاصّة» في الجزائر لتكون ملتقى جنسيّاً يجمع العالمين. وقد جاء في تقرير الأمم المتحدة عام 1923م، أن عدد المومسات الأوروبيات بلغ خمسمائة وثمانين مومساً، وبلغ في جارتها تونس مئة وخمس عشرة. وكان الطلب يتضاعف على النساء في موسم السياحة الشتوي، إذْ إن الباب كان مشرَّعاً لاستقدام المزيد من نساء الليل من مرسيليا وباريس.

رسم الكاتب المختص في شؤون شمال أفريقيا؛ ف.س. بودلي الذي زار الجزائر عام 1920م، صورةً دقيقةً عن «الحي الخاص». وأفرد لذلك فصلاً عنونه بـ «الحب العربي ونساء الحي الخاص». وعلى الرغم من إنكار بودلي لأية نيّـة في مماهاة الاثنين لكنّـه زعم أنَّ أوروبا تخلو من المناخ الدّاعر الذي كانت تشهده الجزائر. وكان الفرنسيون قد أنشأوا هذا الحي من أجل قواتهم، وإن قصده آخرون بزيارات مدفوعة الأجر، فضلاً عن أن بعض العرب احتفظ فيه بالخليلات. وكان هؤلاء يتوافدون إلى المكان المحاط بالجدران عبر بوابة وحيدة يحرسها خفير. وانتصبت داخل هذه الجدران الحوانيت والمقاهي وساحات الرقص

1- R. Storrs, Orientations (London, 1937), p. 18.

2- Hopwood, Tales of Empire, p. 16.

التي تنشط في فصل الصيف. أما النساء فكانت لهن شقق يستقبلن فيها الزبائن ويقابلن الأصدقاء. وعلّق بودلي قائلاً: «أن أحداً لن يتأتّى له أن يلمس هذا الجو المشبع بالغوايات المكشوفة إلا إذا عاينه عن قرب»[1].

وقدْ كانت غالبية المومسات يأتين من قبيلة «ولد نايل» التي كان يحكمها نظامٌ غريب. فكانت فتياتها يغادرن مساكن القبيلة المحاذية لمنطقة الأغواط، قاصدين المدن حيث يمتهنَّ الرقص والبغاء لبضعة سنين، ويقفلن بعد ذلك عائدات بمال يكفي لشراء الأرض أو العقار، وليشرعن في رحلة البحث عن زوج. ولم يكن ثمّة ما يدعو إلى احتقارهنَّ، أو أن يخيِّمَ ماضيهنَّ الداعر بظلاله على حياتهنَّ الزوجيَّة. فقد كانت سيرتهنَّ تعكسُ تقليداً راسخاً في القبيلة، إذْ كُنَّ يذهبن إلى العمل بمباركة من عائلاتهنَّ. كما اعتدن على جمع مهورهنَّ على صورة مجوهرات ذهبيَّة وحلي يتبرجن بها ليلة الزفاف. ولم يحدث أن غادرن الحي بغرض الرقص في حفلة خاصَّة إلا بصحبة رجل أمن مسلح أو جندي.

ووجد «بودلي» الجو حافلاً بالتسلية، على الضد مما هو عليه الحال في «الوسعة» وكذا الأمر بالنسبة لـ «جي دي موباسان» الذي وجد نشاطاً خلاعيَّاً ممتعاً لدى زيارته الجزائر عام 1881م. وفي الحد الأقصى للمتوسط كان لطنجة شهرة بورسعيد بوصفها مدينة تطفح بالآثام والشرور. استناداً إلى ما كانت تقدِّمه من صنوف الخدمات الجنسيَّة للزوار والمقيمين على حدٍّ سواء. وقد زارها صموئيل بيبس ولم تزل خاضعة للاحتلال البريطاني أوائل عام 1683م، وحضر قُدَّاساً في إحدى الكنائس. حيث سمع موعظة تُندِّدُ بقذارة المكان. ومما ورد في كلام القسيس قوله: «إن الرذيلة تجوب أرجاء المكان بكل صورها، من تجديف، وسباب، وسكر وعهر»[2]. وحين أُعلنت طنجة مدينة دوليَّة بحلول عام 1956م، فإن حي البغاء العربي أُغلق دون الأوروبيين. أما بيوت الدعارة الأوروبيَّة فقد بقيت مشرعة، حيثُ كانت تعملُ فيها البغايا الأوروبيات اللواتي أُبعدن من فرنسا «وقد سجَّل تقرير للبوليس خمس عشرة امرأة عربية من هؤلاء». فضلاً عن عدد غير قليل من

1- R.V.C. Bodley, Algeria from within (London, 1926), p. 95.

2- I. Finlayson, Tangier: city of the dream (London, 1993), p. 30.

الأماكن غير المرخصة التي كانت تعمل فيها مومسات من جنسيّات مختلفة، كالإسبانيّة، والفرنسيّة، والإيطاليّة، والبولنديّة. واشتهرت مدام سيمون في تلك البقعة بتجنيدها البغايا من مختلف أصقاع العالم. وكانت النزيلات يخضعن لفحوصات طبيّة بمعدل مرتين في غضون الأسبوع الواحد. وذكر أحدُ الكتاب: «إنَّ مومسات طنجة خضعن للتنظيم وإجراءات السّلامة، مما جعلهنَّ فخورات لما يتمتعن به من حالة صحيّة طبيعيّة، وبما يمثلنه من نافذة آمنة لرغائب الرجال في مدينة لا تستحقُّ ما شاع عنها من سمعة رديئة بسبب ما عرفته من إباحيّة جنسيّة طاغية»[1]. وهكذا فلم تكن بيوتات الدعارة تزدحمُ بالسياح حصراً بل بالسكان المحليين، أيضاً.

وقد انتهى إدوارد لين –عبر ملاحظاته– إلى قناعة تفيدُ بأنَّ القاهرة مدينة تفتقرُ إلى الأخلاق. وبصورة موازية فإن زوار أوروبا من المسلمين كانوا على اعتقاد بأن المعالم اللاأخلاقيّة في أوروبا تملأ الآفاق. وتتشخصُ في هذا المقام شخصيَّة رفاعة الطهطاوي الذي ابتعثُ إلى فرنسا طوال الفترة الواقعة بين عامي 1926–1931م. حيثُ كتب بصورة يقينيّة قائلاً: «أنَّ باريس كمثيلاتها من المدن الكبرى في كل من فرنسا وأوروبا تطفح بالفحش، والهرطقة، والفوضى»[2]. كما لمس ميرزا أبو طالب في لندن ما أسماه «الافتقار إلى العفّة– حيث تبلغُ الإباحيَّة التي يمارسها كلا الجنسين شأواً بعيد المدى... مُتبدِّيةً في البيوت العامّة من مواخير وحمامات تزخرُ بها المدينة». وجاء الرَّد الأوروبي على لسان أحد الأساقفة الذي قال: لقد انتهى إلى سمعي مرات عديدة ذلك الزعم الذي يقول إن المسيحيّة يعوزها ذلك المستوى من التأثير العملي الذي يتّسم به الإسلام، بسبب خلوِّ الشوارع في ديار الإسلام من النساء الفاسدات، التي تمتلأ بها شوارع لندن، وأنا أقول: «إنَّ الشوارع لديهم فارغةٌ فعلاً من هذه الشريحة من النساء. ويرجع هذا إلى سبب بسيط، هو أن بيوتهم تغصُّ بهنَّ»[3].

1- A. Lilius, Turbulent Tangier (London, 1956), pp. 76, 78.

2- R.R. al-Tahtawi, L'OrdeParis, trans. By Anouar Louca (Paris, 1988), p. 124.

3- Quoted in N. Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh, 1966), pp. 44-5.

الراقصات:

جاء موقف الأوروبيين من الرقص، أيضاً، ليسوّغ مواقفهم الجنسيَّة العامَّة تجاه المرأة العربيَّة. فأضحى الرقص مشهداً محوريًّاً لمقاربة الثقافة الشرق الأوسطيَّة، «وقد استثمر الرقص– فيما ترى رنا قباني– بصورة استعراضية فتنت المتفرِّج؛ الذي نظر إليه بوصفه مجازاً يُلخِّص الشرق بأجمعه»[1]. فكانت الراقصات مادة رئيسية في الرسومات الشرقيَّة وأدبيات الرحالة. واستفحلت هذه الرؤية عبر أكثر أنماط الرقص الشرقي شهرة: «سالومي»، الذي أعادَ كلٍ من أُوسكار وايلد وريتشارد شتراوس اكتشافه بصورة مسخت صبغته العربيَّة. كما أُعيد تشكيله في الغرب على صورة فاعلية استعرائيَّة تصاحبها ارتعاشات تأوُّدات على تلك الهيئة التي عرضتها هوليود في كثير من أفلامها. وعلى الرغم من الزيف الذي يحيط بهذه الصورة للرقص الشرقي، إلا أنها كانت مقبولة لدى الفرنسيين على نحو واسع. وكان اللورد بايرون هو من شرع بهذه النبرة حين ضمنها في قصيدته الموسومة بـ «القرصان». وجاء فيها:

... وترقص العوالم

على الأنغام الجامحة للمغنين ...

وتناولت أدبيات الرَّحالة الرقص الشرقي مبكراً. فخطت «الليدي مونتاغو» بكثير من الحياء والاحتشام أول خطوة في هذا المضمار عبر رسائلها التي كانت ترسلها من اسطنبول. حيثُ اشتملت على وصف جلسة للرقص كان قد حضرتها بعد حفل غداء بصحبة أرملة السلطان مصطفى الثاني في الحريم. حين استدعيت الراقصات اللواتي رقصن على أنغام العود الرخيمة بصورة لائقة جداً، حتى بالنسبة لـ «الليدي». وتقول في إحدى هذه الرسائل: «لن نعثر ما يمكن أن يكون أكثر إبداعاً أو مواءمة لإثارة أفكار بعينها من هذا المشهد؛ فالنغمات رائقة، والحركات ذاوية تتخللها وقفات فجائيَّة بعينين مطرقتين، ثم ما يلبثُ أن يميل الجسد بعد أن يميل إلى الخلف في نصف انكفاءة... بصورة بارعة تجعلني متيقنة من أنَّ أكثر السيدات بروداً وصلابة لن تنظر إليه إلا وحدَّثتها نفسها

1- R. Kabbani, Europe's myths of Orient (London, 1986), p. 69.

بأمر لا يجمل الحديث عنه»[1].

وهكذا، فقد كانت العلاقةُ بين الرقص والفاعلية الجنسيَّة في ذهن المراقب باديةً بصورة جليَّة في الأجواء التي سادت عام 1717م.

وعلَّق زائرٌ آخر للشرق الأوسط؛ هو فولني الذي نزل في سوريا عام 1787م، على الرقص واجداً فيه: «تجسيداً خليعاً لحب أكثر وقاحة»[2]. أما سونيني فقد مضى في نقده للراقصات وإن اعترف بأنه كان مذهولاً بإيقاعات أجسادهنَّ التي: «اشتعلت بمزيج من اللدونة والبذاءة... حين بلغ هذا الاستعراض المستهتر والخليع مدياته القصوى، وأفسد نفوس الحضور الذين غالباً ما تجتذبهم هاته الرقصات. أما النساء اللواتي كن يشاهدن هذا الاستعراض عبر الشرفات فقد كُنَّ يتحصلن على متعة التسلية ودروس في الوقاحة»[3].

وهكذا، فقد كان المراقب الغربي يجدُ متعة في رؤية مشهد غير متوافر في بلاده، منددا به في الوقت ذاته وبالحضور الذين اعتادوا مشاهدته، وناسباً إلى النساء المتفرجات مشاعر لا يدري هو إن خامرت نفوسهنَّ أم لا. وعليه فإن المجون كان يكمنُ في عيني المراقب الغربي.

أما إدوارد لين الذي اتبع منهجيَّة المراقب العارف، فقد وصف الراقصات اللواتي رآهنَّ قائلاً: «لبسن ملابس لا تكاد تستر إلا القليل من أجسادهنَّ وقد احتسين المسكرات كيما لا يبقى في نفوسهنَّ ذرة حياء، وليمضين في مشاهد... لا يأتي عليها وصف»[4]. وعلى هذا النحو فإن المشاهد التي لم يصفها لين لكونها تعصى على الوصف سوف تتلبَّث في المخيلة الخصبة للقارئ المسحور والمروَّع.

وامتدت التعليقات لتطال الموسيقى المصاحبة للراقصات التي اعتبرها البعض مخلَّة بالذوق العام ومثيرة للعواطف التي تفضي إلى عالم العربدة والرذيلة والتهتُّك كما رُدَّ العازفون -بحسب لين- إلى القدر ذاته من الانحطاط الذي لحق بالراقصات. وكان هؤلاء

1- Montagu, Letters from the Levant, p. 163.

2- Mabro, Veiled halftruths, p. 121.

3- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, p. 461.

4- Lane, Manners and customs, p. 348.

يعزفون على الربابة، والقانون والطار «الصنج»، بينما ترقصُ الغوازي على إيقاعات مختلف الآلات الموسيقيَّة وهُنَّ يحملن الطَّار موقعات بأنغامٍ تتوالى لتبلغ حدوداً مجنونة. وأثارتْ هذه الأجواء؛ التي تمازج فيها الغناء والرقص والإيقاعات الموسيقيَّة، كوامن بعض الزوار الأوروبيين مما عزَّز الصورة الإيروسيَّة لهذه المناسبات التي قادت ذات مرَّة إلى اتصال جنسي، كما في حالة فلوبير وكشك هانم. وهكذا، فإن لين أكَّد الطبيعة الماجنة لهذا الشكل من أشكال اللَّهو.

مهما يكن من أمر، فمن المهم التمييز بين الراقصات والبغايا. ذلك أنَّ المراقب الذي تعوزه الدقَّة كان غالباً ما يخلط بين الفئتين. فكان يطلق على الطبقة العليا من المغنيات والراقصات لقب «العالمات»[1] بما يحملنه من ثقافة أدبيَّة. إذْ كُنَّ مغنيات متمرسات بأصوات جميلة وعلى حظ من التعليم، يدْعون إلى الحريم لإطراب النساء دون أن يجتزن بغنائهنَّ حدود اللياقة. مما هيَّأ لهن مكاناً مرموقاً في المجتمع. غير أن الغربيين أساءوا فهم الوظيفة التي يضطلعن بها، مما حدا بـ «لين» إلى التحذير من المماهاة بينهنَّ وبين الغوازي اللواتي قدْ ينغمسن في عالم البغاء. في حين كانت العوالم يحيين الحفلات في الحريم بمناسبات خاصَّة تُبقيهنَّ في منأى عن الابتذال الذي يتأتَّى من العمل وفق جدول يومي[2]. وفي هذا السياق نقع على معيار مثير للاهتمام. ففي الوقت الذي توصف به الحفلات الغنائيَّة التي تجري بصورة يوميَّة بالمبتذلة، وصفت -بالمقابل- الحفلات التي تعقد في مناسبات خاصة بأنها محتشمة. دون أن يُذكر شيء عن طبيعة هذه الحفلات وما يجري فيها. ومهما يكن، فإن لين كان ممتعضاً من الشخصيَّة التي كانت تمثلها الغوازي، وأشار بصورة مؤكدة «بأنهنَّ لم يتمتعن بالاحترام ولم يحدث أن دُعينَ مرَّةً إلى الحريم»[3]. على الرغم من أنهن نادراً ما كُنَّ يذهبن لإحياء الحفلات الخاصَّة بالرجال في البيوت الرخيصة. غير أن لين ما لبث أن ناقضَ نفسه بقوله أنهنَّ كُنَّ يذهبن في بعض المناسبات لإحياء الحفلات في الحريم.

1- كتب الطهطاوي لدى زيارته لباريس قائلاً: «إن أداء الممثلين والممثلات في المسرحيَّات يشبه أداء العوالم في مصر»
(L'Or de Paris, p. 155.)

2- Lane, Manners and customs, p. 173.

3- Ibid., p. 348.

ومع ذلك فقد بقين في عرف لين «المومسات المحترفات والمحظيات المنبوذات»[1] اللواتي نشرن الفنون الشبقيَّة وجسَّدن صورة دُمى فاحشة.

كما أكَّد «لين» أن النساء كما الرجال كنَّ يشعرن بالنشوة لدى مشاهدتهن الحفلات عبر الشرفات، أو عندما يسمعن الحكايات الخلاعيَّة أو الأغاني التي كان يتفوَّه بها الرجال في الشوارع ممن كانوا يقصدون أماكن اللهو. ويبدو أنَّ العوالم كُنَّ يُصنَّفنَ كطبقة جديرة بالاحترام تختصُّ بإقامة الحفلات في الحريم. في حين لم تكن الغوازي تتمتَّع بالقدر ذاته من الاحترام، وإن دعين في بعض الأوقات لإحياء الحفلات في الحريم.

ولقد حاولت الحكومات ضبط نشاطات البغايا وفتيات الأماكن العامَّة. وتمَّ هذا بصورة أساسيَّة في القرن الثامن عشر عندما قام الوالي محمد علي عام 1834م، بمنع العاهرات من مزاولة عملهنَّ في القاهرة، واشتمل المنع الراقصات المحترفات اللواتي تمَّ نفيهنَّ إلى صعيد مصر، حيث التقى فلوبير في مرحلة متقدمة بكشك هانم. وما زلنا نجهل التاريخ والكيفيَّة التي عادت بها الراقصات إلى القاهرة، أو إذا ما بقي عددٌ منهنَّ في القاهرة غير مُنْصاعات لقرار النفي. وفي هذا يقولُ الرحالة الفرنسي؛ دي فوجاني، إنَّ الخديوي عبّاس الثاني لَم يُبْطل قرار المنع فيما يتعلَّق بالراقصات. لكنَّ بعضاً منهن بقي في القاهرة بصورة سريَّة. واتَّفق لـ «فوجاني» أن شاهد الغوازي في صعيد مصر عام 1883م، فوصف رقصاتهنَّ بحماس شديد قائلاً: «إنهن يحدثن لدى المرء شعوراً بجنون غرامي يعصى على الوصف»[2]. حين يخلعن أوشحتهن الرقيقة الملونة، متخذات أوضاعاً خليعة استطارَ لها فؤاد «فوجاني».

وهكذا، فلم يكن ثمَّة موقف واحد يحكم آراء الرحالة حيال الراقصات. كما أنَّه من الصعوبة الاعتقاد في ذات الوقت أن ما أوردناه من أوصاف كان يتناول ذات الراقصات. وفي معظم الوصوفات نخلصُ إلى انطباع أنَّ المراقب كان يشعرُ برغبة يمازجها الضيق والنفور. ولعلَّ ما ذكره «نيبور» يمثِّل تشخيصاً لما سبق به القول حيث يصفهنَّ بأنهنَّ

1- Ibid., p. 376.

2- Mabro, Veiled halfiruths, pp. 132-3.

«دميمات على نحو مثير للغثيان بأيديهنَّ الصفراء ووجوههنَّ المرشومة بالكلف، وزينتهنَّ الغريبة... غير أننا بدأنا آناً فآناً نرى في بعضهنَّ مسحات من جمال»(1). فيما وصفهنَّ «لين» قائلاً: «أنهنَّ وسيمات ومتأنقات، وإني لأعتقد أنهنَّ من ألطف النساء في مصر بصورة عامـَّة. وقد كانت النساء كما الرجال يشعرن بالانتشاء بمشاهدة رقصاتهنَّ. غير أن أفراد الطبقات العليا والمتدينين كانوا يستنكرون ما يقمن به من أفعال»(2). أما بيل سانت جون الذي زار مصر عام 1852م، فقد أعجب بهنَّ أيما إعجاب قائلاً: «لن نعثر من بين النساء على من تماثل جمال الغوازي بما يمتلكن من قوام وطلعة جميلة، وإنه لمن المدهش القول بأنه على الرغم مما يمتهنَّه من حياة داعرة؛ فإنهن أفضل بكثير من أبناء جنسهنَّ المتجلببات بالفضيلة»(3). بالمقابل رأى «فيفانت دينون» أنَّ رقصاتهنَّ لا تزيد عن كونها تعبيراً رديئاً وبذيئاً لعاطفة حسيَّة(4). فيما قضى «دوغلاس سلادين» ساعات في أثناء وجوده في تونس يراقبُ ما أسماه «كابوساً من الرقص الأنثوي». معتقداً أنهنَّ جميعاً بدينات. حيث يقول: «هذه الكتلة المهتزة من السمنة غير الجذّابة، تتنافي مع تصورات الأوروبيين حول السحر الأنثوي»(5).ورأى بودلي -على نحو مخالف- «راقصات ولدنايل»، متألقات وفاتنات بعيون حالكة السوَّاد وثغورٍ ملأى بالبسمات. ويقول: «أما رقصاتهن فقد كانت تصويراً نابضاً بالحياة حيث تتهادى إيقاعات أيديهنَّ كأجنحة الصقر. وتتبدّى سيقانهنَّ لذّةً للنظارين»(6). وكما توضَّح من الأمثلة السالفة فإن جمال الرَّاقصات الشرقيات كان يعتمد بصورة أساسيَّة على ما يعتمل مُسْبقاً في دخيلة المراقب أو على الانطباع الذي ينتوي بثَّه في وعي القارئ الأوربي، سواءٌ نظر هذا المراقب إلى الرقص كفن جمالي أو نظر إليه كاستعراضٍ حسِّي يجلب بالغثيان.

بالمقابل، رأى المسلم في الرقص وسيلة للإثارة الإيروسيَّة التي تُغْنيه عن مشاق الزواج

1- Ibid., p. 123.
2- Lane, Manners and customs, p. 348.
3- Quoted in Mabro, Veiled halftruths, p. 125.
4- Ibid., p. 123.
5- Ibid., p. 123.
6- Bodley, Algeria from within, pp. 97, 102.

والصحبة المتواصلة للنساء. وجاء هذا المعنى فيما أكده أحدُ المصريين لنرڤال، أنه كي يعيش عالماً فردوسيّاً يكفيه أن يستدعي العوالم إلى بيته لينطلق في الرقص والغناء مثل حوريّات الجنّة اللواتي سيكنَّ من نصيب المؤمن الحقيقي -كذا في صورة تراءت له زواجاً مثالياً يطفحُ بالمتعة التي لا تلتاثُ بمنغصّات المسؤولية[1].

وكان من الآثار التي نجمت عن إقصاء الغوازي ظهور فئة المخنثين الذين كانوا يمارسون الرقص في القاهرة. وقد احتار نرڤال في أمر هؤلاء الشبان الذين كانوا يتزينون بالجواهر والخواتم ويضربون الطار. غير أن الأمر تكشَّف له حينما رأى أحدهم وقد نمت لحيته قليلاً. وكان يكفيه حينئذ أن يمعن النظر في أصحابه الثلاثة ليكتشف أنهم، أيضاً، ذكور. كذا فقد أخلت الغوازي المسرح لهؤلاء «الخولات» بسبب من قرار المنع الذي سنَّه محمد علي وعزَّزه الخديوي عباس مُؤْثراً الحضور الذكوري، وضارباً عرض الحائط بما سببه هذا من امتعاض لدى عامَّة الناس. واعتاد هؤلاء الخولات استخدام الشعر المستعار الطويل، والتبرُّج بالحناء والكحل، ولربما ارتدوا الحجاب في الطرقات. ووصف فلوبير واحداً من الذين مثلوا أنموذجاً وقتئذ ويدْعى حسن البلبيسي الذي قام بأداء رقصة رائعة، تخللتها ارتعاشات في الأرداف والبطن الذي تمنحه هذه الارتعاشات شكل موجة. وربما أثار هذا النمط من الرقص بعض المراقبين، غير أنَّه لم يكن مقبولاً في أي من الأدبيَّات المتوفرة.

الحريم:

ارتبط لغز المرأة المسلمة في الشارع بالحجاب على نحو وثيق. وبذات الاتجاه غدت معرفة الشرق الأوسط تعني -في صورتها المجازيَّة- إماطة اللثام عن هذا الشرق ليصار إلى رؤية ما يكتمنُ خلف الحجاب... أو الكشف عن النصف الآخر المحتجب من الحقيقة. فكان الأوروبيون يبغون النفاذ إلى مديات أعمق ليجلوا عوالم الحريم كاشفين هذا الحجاب؟ وفيما نجحت طائفة من النساء الأوروبيات فقد أعجز ذلك رجالهم الذين ظلَّ الحريم بالنسبة لهم سرّاً يستغلق على الفهم، فعمدوا إلى رَمْسنته وتخييله عبر الأوصاف

1- Nerval, Voyages en Orient, p. 127.

الحسيَّة والإمبريقيَّة التي نقلتها النساء اللاتي هُيِّيء لهنَّ دخول الحريم.

وقدْ كان الحريم في الوعي الغربي مرادفاً بصورة أساسيَّة للمشهد الإباحي. حتى إن اللفظة الإيطاليَّة «سيراليو» تنطوي على مضامين وإيحاءات جنسيَّة أكثر بكثير مما تحمله اللفظة العربيَّة التي تعني «مُحرَّم». وظهرتْ لفظة «حريم» في قاموس المترادفات لـ «روڤيت» عام 1852م، مرادفةً لمادتي؛ ماخور ونجاسة. كما شكّل «الحريم» مادَّة جذبت عدداً هائلاً من الكتاب، في فترة ما قبل القرن التاسع عشر، فصوَّروه مكاناً مرعباً يمكن أن يستحيل إلى سجن للفتاة الأوربيَّة «كما في أحد أعمال موتسارت». وعالقت هذه الكتابات بينه وبين العبوديَّة بجميع تلوُّناتها التي اشتملت على الرقيق الأبيض أيضاً. وقد انطوت مقاربة مونتسيكو على مغالطة حين نظر إلى الحريم باعتباره مكاناً للعربدة والانحلال يحكمه المخصيُّون. وضربت هذه الرؤية بجذورها في التصور الغربي على الرغم من أن مونتسيكو كان يقصدُ إلى استثمارها مجازاً ينفذ من خلاله لرصد الدور الذي تلعبه المرأة والجنس في الواقع الأوروبي. وما فتيء الحريم يشكّل موقعاً محوريَّاً في الرؤية الأوروبيَّة للشرق الأوسط. وإذا ما استعرنا كلمات رنا قباني فقد: «غدا الحريم مجازاً يختزلُ الشرق الأوسط برمته»[1]. وبرغم ما تنضحُ به كلمات رنا قباني من مبالغة، فقد لعب الحريم دوراً بؤرويَّاً في خيالات الذكور عن الشرق بوصفه رمزاً للعنف والحسيَّة. كذا في صورة مغلوطة قلّما عولجت بصورة مثاليَّة.

وقد جعل سوء الفهم هذا عدداً من الكتاب المتأخرين المناصرين للمرأة متشوّفين لتصويب الصورة، أو فضح ما صدر عن المراقبين الذكور من ملحوظات شديدة القسوة(44). وحاذر بعض الكتاب من قبول رؤية شديدة المغالاة تجاه الحريم. وعلى سبيل المثال، فإن نرفال أكّد على قواعد اللياقة المتبعة في هذه المؤسسة. إذْ إن نساء الحريم وعبيده لا ينامون عراة. أما الزوج فقد كان ينام منفصلاً، وكان من حقّه وحده النظر إلى وجه زوجته مكشوفاً. وحثَّ نرفال قارئه على إسقاط الأوهام التي تصوّر المباهج والمتع التي يمتلأُ بها الحريم، والتي تتحدثُ عن موقع الزوج كسلطة مطلقة ترزحُ تحتها الزوجات، والعبيد،

1- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 18.

التي تنحصر غاية وجودهم في إسعاد رجل واحد. وانتهى نرفال إلى نتيجة، مفادها: «أن الدين أو العرف أذكى هذا الإيهام الذي أغرى الكثير من الأوروبيين»[1]. وأكّد على أنّ الزوج لا يستطيع الدخول إلى الحريم دون إذن من زوجاته. في حين يكون في مستطاع النساء مغادرته بحرية كاملة. أما ألكسندر رسل الدكتور الاسكتلندي الذي ألف كتاباً حول «التاريخ الطبيعي لحلب» عام 1749م، فقد خوّله موقعه كطبيب من مراقبة الحياة النسويّة على نحو قريب بصورة ما. فعمد إلى التأكيد بوقت مبكر على أن حياة الحريم تنضبط بقواعد اللياقة، وأنّ المرأة فيه تتمتّع بكثير من الحريّة على نحو يُغاير الاعتقاد الذي سادَ في الغرب.

غير أنّ المسارد المسهبة التي تحدثت عن الحريم جاءت من جانب النساء الغربيات اللواتي كُنَّ -بخلاف الرجال- قادرات على تجاوز العقبات والنفاذ إلى عوالم هذه المؤسسة. فجاءت كتاباتهنَّ في مجملها متعاطفة ومتفهمة، دون أن تنطوي على أي إيحاء بأن الحريم يمثّل نمطاً مختلفاً عن صورة العائلة الأوروبيّة المسيحيّة أو واقع المرأة داخلها. ولم تأبه المرأة الغربيّة بالاستيهامات التي حيكت حول الحريم. كما لم تعر انتباهاً للمقاربة السياسيّة التي تنظرُ إلى الحريم بوصفه تمثيلاً لفساد الشرق الذي يستدعي التدخل الأوروبي لإصلاحه. بل كان الحريم يتماهى -في نظرهنَّ- مع صورة العائلة المسلمة، حيث تمارسُ المرأة حياتها في إطار من التقدير الذي لا يشوبه أي استغلال جنسي. كما مثّل الحريم -في هذه الكتابات- فضاءً اجتماعيّاً تزاولُ فيه المرأة المسلمة نشاطاتها واتصالاتها الاجتماعيّة الخاصّة، فلا يدخله إلا النساء إلى جانب ما يسمحُ به الزوج من زوار آخرين. ولعلّه من الجلي ما تمثله هذه الرؤية من افتراق عن تصور الرجل الأوروبي الذي تبدّى له الحريم موقعاً يمتلأ بالحسيّة الصريحة. فيما شخص -كما قاربته المرأة الأوروبيّة- مكاناً تسيّدته المرأة فامتلأ بالانضباط والكرامة. وفي هذا السياق تقول الليدي بلنتا: «إن الكثير من الانضباط يفضي بالضرورة إلى نتيجة، مؤدّاها أن ذلك المكان يرفل بالسعادة والكرامة»[2]، وجاءت السرود الأكثر

1- Cf. the works of Mabro, Melman, Kabbani, R. Lewis, as detailed in the Bibliography.

2- Nerval, Voyages en Orient, pp. 224, 226.

إثارة للانتباه حول حياة الحريم من جانب أولئك المراقبات اللواتي أقمن فترات مديدة في الشرق مثل «إيملين لوت» في كتابها الموسوم بـ «حياة الحريم في مصر وسوريا»[1]، وملك هانم في كتابها «ثلاثون عاماً في الحريم»[2]. فقد كانت بوابات الحريم مشرعة أمام النساء الغربيات. مما أنتج أرشيفاً من الأدبيات كالتي خلفتها كل من إيزوبيل بريتون، وليدي مونتاجو، وآني بلنت. إلاّ أن وصوفات «إيملين لوت» جاءت مهينةً على نحو فظ لساكنات الحريم قائلةً: «إنَّ الحياة هناك لا تصلحُ إلا للبهائم»[3]. فيما رأت آني بلنت أنَّ نساء الحريم بليدات. وأكّد هذا الأمر عددٌ آخر من الكاتبات حين تحدَّثن عن تفشّي درجة عالية من الخمول الذي لا يأتي بنتيجة. أما جين ديغبي التي كانت تعيش في دمشق آنئذ فقد تحدَّثت عن الحريم قائلةً: «إن نساء الحريم يجدن متعةً في إنجاب الأطفال وتربيتهنَّ... وأشغالهنَّ بسيطة وإن تكن منجزة على أكمل وجه... غير أنَّ الصورة القائمة من شخصهن تكمنُ في الجانب الحسي... الذي كان يظهر حتى في لغة النساء الرفيعات دون اكتراث لحضور الأطفال. الأمر الذي يتّفق جميع المسيحيين على عدم الخوض فيه»[4].

تبرزُ الأمثلة السالفة أنّـه من المتعذِّر أن نخلص عبر هذه الأحكام المتعسّفة والوصوفات المتغايرة إلى نتيجة بعينها حول المواقف التي تضمنتها كتابات القرن التاسع عشر تجاه الحريم. ومهما يكن من أمر، فقدْ تعززت الأحكام المسبقة والأوصاف التي أشاعها الرحالة بدورهم، وأسهمت في ترسيخ التصور الذي ساد عن الشرق الأوسط بوصفه مسْرحاً للمتع المباحة. وقد جاء نظاما الحريم وتعدد الزوجات في موقع الجذر من هذا التصور.

الحمّام:

شغل الحمّـام التركي حيزاً خاصاً في الميثيولوجيات الجنسيّـة حول الشرق الأوسط. فيما قاربته الكتابات الغربيّة كما لو كان وريثاً للحمّـام الروماني، وعرضتْ طقوسه المحكمة

1- Lady Anne Blunt, Apilgrimage to Nejd (London, 1881), vol. ii, p.232.

2- E. Lott, The English governess in Egypt: harem life in Egypt and Syria (2 vols., London, 1866).

3- Melek-Hanum, Thirty years in the harem (2 vols., Berlin, 1872).

4- Lott, The English governess, vol. i, p. 216.

وفق نظرة تمازجتْ فيها الرهبة والانجذاب. وقد جاءت أوصاف الحمامات المخصصة للذكور بلغة موضوعيَّة خالية من أي غرضيَّة. وأفرد ادوارد لين ست صفحات للحديث عن حمامات الرجال، ولم يتجاوز حديثه حول حمامات النساء صفحتين عوَّل فيهما على مصادر ثانويَّة. وكانت الليدي ماري أول من شرع بتدوين أدبيَّات مُسْهبة عن الحمام التركي، فيما شكَّل بوصلة سارَ على هديها الزائرون اللاحقون. إذْ دخلت الحمامات الساخنة في صوفيا بملابسها المحتشمة كما اعتادت أن تفعل في رحلاتها، فبدتْ غير متساوقة في مكان غصَّ به عددٌ كبير من النسوة العرايا؛ بلغ المئتين. غير أنهنَّ كُنَّ مهذَّبات وتهامسنَّ فيما بينهنَّ: «إنها فاتنة». وتمضي الليدي في وصفها: «وامتزجت السيدات وجواريهنَّ دونما تمييز فيما تجلَّى عودة إلى الطبيعة الأولى، التي تعني في المنظور الإنجليزي البسيط عُرْياً صارخاً، لا يستُر جمالاً أو قبْحاً. ومع ذلك لم تصدر عنهنَّ أي ضحكة خليعة أو إشارة وقحة»[1].

وقد ألهمت هذه الوصوفات الحسيَّة الشائعة للحمام الرسامين المتأخرين: حين تمازجت الأنثويَّة والنعومة والجنسيَّة الكامنة من منظور العقل الأوروبي. تقول الليدي مونتاغو: «كان ثمَّة العديد ممَّن تساوقت أجسادهنَّ كما لو كُنَّ تلك الآلهات اللائي رسمهنَّ كل من جيدو وتيتان... فضلاً عن بشرتهنَّ التي تتلألأ بياضاً رائقاً لا يحجبه غير شعرهنَّ الجميل منسدلاً على أكتافهنَّ على هيئة ضفائر عديدة موشَّاة باللؤلؤ أو الشرائط الملونة في صورة تماهين فيها مع الآلهة الفاتنات»[2].

ولم تكن نشاطاتهنَّ تقتصر على الاستحمام، فقد كُنَّ يضَّطجعن ويذهبن في أحاديث شتى، بينما يحتسين القهوة أو ينهمكنَّ في تسريح شعورهنَّ وجَدْلها.

وقد زارتْ صوفيا لين بول. شقيقة إدوارد لين الحمامات القاهريَّة عام 1844م، وواجهت مشهداً مشابهاً. قالت فيه: «يعرض المشهد نفسه بصورة يعجزُ عنها الوصف، وقدْ هيَّأت لي رفيقاتي ما يمكن أن أراه هناك. لكن لك أن تتخيَّل الدهشة التي أخذت بنفسي حين

1- Montagu, Letters from the Levant, p. 106.

2- Ibid., p. 107.

وقعت عيناي على ما يقربُ من ثلاثين امرأة من مختلف الأعمار والعديد من الفتيات اليافعات والأطفال وقد تجرَّدوا من ملابسهنَّ بصورة كاملة. ولعلَّه من الصعب الاعتقاد أن أحداً غيرنا في ذلك المكان كان يضعُ على جسده ولو قطعة صغيرة من القماش»[1]. ولم تر فيهنَّ صوفيا ما رأته الليدي ماري من جمال، بل إن نفسها امتلأتْ بالغثيان من عريهنَّ المفرط. وقالت: يتوجَّبُ على المرأة الإنجليزيَّة أن تغلق عينيها وأُذنيها في الحمام المصري العام حتى لا تشعر بالكدر»[2].

أما الكاتبة الفيكتوريَّة الذائعة الصيت؛ هاريت مارتينو التي كانت خبيرة في الشؤون السياسيَّة، فقد رجَّعت لدى زيارتها الشرق الأوسط، صدى تجربة لين بول حين عبرَّتْ عن امتعاضها من النساء اللواتي رأتهنَّ في الحمام قائلةً: «لقد استعصى عليَّ الاعتقاد بأن هاته النسوة مخلوقات بشريّة»[3]، وذكر إدوارد لين أن الحمامات كانت تستخدمُ لاحتفالات الزفاف الخاصَّة بالعروس حيث تُدْعى المغنيات. وفي هذه المناسبات كان ابتهاج النساء يحدث عاصفة وجلبة[4]. كما أثارت البهجة الظاهرة لنساء الحمام دهشة الكثير من المعلقين. وفي أيما حال، فقد نُظر إلى الحمام الجماعي كأمر لا يتسم باللياقة، كما اعتبر الإسراف في النظافة شأناً منافياً للطبيعة، ودغدغة جنسيَّة وإن لم يُشَرْ إليه بهذا التوصيف إلا من جانب فلوبير. أمَّا التعرِّي بصورة جماعيَّة فقد كان أمراً يدعو للاضطراب.

وأنتُقدت الليدي مونتاغو لما قدمته من وصف للتعري الجماعي وشُكِّكَ به، على الرغم من أن كلماتها دُعِّمت بما كتبته صوفيا لين لاحقاً. فضلاً عن أنَّه من الصعوبة التصديق –وفقاً لما وردَ من طقوس الاستحمام– إنَّ المرء يحتفظ بملابسه في أثناء الاستحمام، على الرغم مما زعمه رسل الذي ألف كتاباً عن حلب، من أن قواعد اللياقة الإسلاميَّة تمنع التعرِّي. معتقداً بأن وصوفات الليدي ماري كانت تصدرُ عن «خيال بديع لفتاة في فورة الشباب»[5]. ومهما كانت الحقيقة، فقد مثَّل الحمام في المخيلة الأوروبيَّة مؤسسة

1- Mabro, Veiled halfiruths, p. 144.

2- Ibid., p.145.

3- Ibid., p.145.

4- Cited by Melman, Women's Orients, p. 134.

5- A. Russell, The natural history of Aleppo (London, 1749), p. 381.

جذّابة، فضلاً عن كونها غير مألوفة في البلدان الأوروبيَّة، مما جعل منها تجسيداً للكثير من الأساطير التي اتصلت بالشرق. فكان مكاناً داعراً ومنفتحاً، إضافةً إلى كونه مُشبعاً بالإيحاءات الجنسيَّة على نحو مغايرٍ بصورة كاملة لما هو عليه حال العائلة الفيكتوريَّة.

الجاريات والخليلات:[1]

خضع نظام تعدد الزوجات في الإسلام بصورة عامَّة إلى سوء فهم، أو أنَّه فُسِّر بصورة قصديَّة على غير وجهه الصحيح. وقدْ نُظر بصورة مماثلة إلى ظلاله الدلاليَّة المتمثلة في نظام الجواري برعب صاحبه الاشمئزاز. إذ بدت لهم الآية القرآنيَّة التي يفيد معناها بجواز اتخاذ ما ملكت يمين المسلم إماءً وخليلات. وكأنها تفتح الباب مشرعاً أمام فجور لا يأتي عليه حد. واعتقد الغربيون بأنَّ الجواري اللواتي كُنَّ في غالب الأمر من الشركسيات والجورجيات والأوروبيات بيضاوات البشرة، يقعن في قبضة أسياد أو تُجار عتاة يتحصلون على المال عبر خطفهنَّ، ومن ثم بيعهنَّ. فذاعت الحكايات الأدبيَّة الأوروبيَّة التي تسردُ قصص خطف المرأة الأوروبيَّة وسجنها في الحريم. حيث تأْسر الفتيات اليافعات أو يخطفن، ومن ثم يتم الاتجار بهنَّ من جانب تجار مجردين من الضمير. وتنجلي هذه الصورة في أعمال موتسارتْ الذي أذاعَ هذه الموضوعة في عمله «الاختطاف في السراي». حيثُ تُحرَّر الأسيرة كونستازا من قبضة الباشا. إذْ اعتبر الأسر في ظروف كتلك قدراً مروعاً. وقد نسج «روزيني» في عمله «الفتاة الإيطاليَّة في الجزائر» على المنوال ذاته.

ولم يمثِّل الرسامون الشرقيون اختلافاً في هذا الاتجاه. ويمكننا أنْ ندلل على ذلك بعمل جيروم «سوق النخاسة»، وعمل دي نوي «الرقيق الأبيض». وفيه تظهر فتيات ذوات بشرة بيضاء وقدْ وقعنْ في قبضة رجالٍ شرقيين. ومارست هذه الرسومات عن الحياة الشرقيَّة وصور معاملة المرأة فيها تأثيرها على الرأي العام الغربي، وتبدَّتْ جليَّة في مواقفه. ويرى نورمان دانييل «أنَّ الاهتمام الذي أُولي لموضوعة الجواري وتجارة الرقيق غالباً ما أعوزتها

1- ربما كانت الآية التي أشار إليها المؤلف هي التي جاءت في سورة المعارج، ونصُّها: ﴿إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾.

الصحَّة. فضلاً عن أنها استهوت المخيلة الغربيَّة عبر صورة غير سويَّة»[1]. وقدْ أدرجت رنا قباني في ثنايا كتابها رسومات للتمثيل على استغلال الرجل الأوروبي للواقع الجنسي في الشرق.

غير أنَّ الاشمئزاز الذي أصابَ الرأي العام الغربي كان صادراً في الأساس عن موقف الغرب الرافض للعبوديَّة بصورة مطلقة. وإن ما شهده عام 1876م، من هجوم على تجارة الرقيق راجع إلى ارتباطها بالنخاسة وما اتصل بها من بُعْد جنسي. وفي هذا السياق يقول نورمان دانييل: «استحوذت الارتباطات الجنسيَّة للعبوديَّة على فكر جوزيف كووبر، الكاتب المختص في مبحث العبوديَّة. فجاء في ثنايا كتاباته أنّ: «تزويد الحريم بالجواري كان وراء المطلب الأساسي للرقيق... وأنَّ ابتياع النساء الجورجيات والشركسيات ذوات البشرة البيضاء، يُعيّن طبيعة هذه المتاجرة البغيضة وما تتميَّز به من وقاحة». ويعقِّبَ دانييل على هذا بشيء من الحدَّة. فيقول: «إننا لنلمس هنا مشاعر الكاتب المنفعلة غيرة على الجنس الأبيض المتفرِّد بأهميته»[2]. وكذلك كان الحال بالنسبة لماري ماكينتوش؛ التي جئنا على ذكرها في معرض الحديث عن الكتابات التي حطَّتْ من القَدْر الأخلاقي لمؤسسة الحريم. فقد ندّدت على حدٍّ سواء بنظامي الجواري وتعدد الزوجات الذي لم تجد فيه غير ما وصفته «بالجانب الحسّي القذر». ولم تفرِّق بين الجواري اللاتي يقمن على خدمة الزوجة ممن يُحظرن على الزوج وبين الجواري اللواتي يتخذهنَّ الزوج كخليلات. أما تشاردين فقد تحدَّث: «عن جواري الزوجة اللائي يمضين سحابة يومهن في تدليك سيدتهنَّ التي تضطجع مُسترخيةً في فراشها»[3].

وتعرَّض لين بالشرح لنظام الجواري في مصر، حيث يجيزُ نظامُ ملك اليمين للرجل أن يقتني ما شاء له من النساء مادام مُقْتدراً على الدفع. كما أنه من الجائز للمرأة أيضاً أنْ تمتلك الجواري دون أن يظهرن سافرات أمام الزوج. وكان الأثرياء الأتراك يبتاعون الجواري البيضاوات فيما كان المصريون يقتنون الجواري ذوات البشرة السمراء أو البرونزيَّة،

1- Daniel, Empire, p. 39.

2- Ibid., p. 39.

3- Chardin, Voyages en Perse, vol. 2, p. 281.

اللواتي تدّرجت أسعارُهُنَّ -تبعاً لمستوى جاذبيتهنَّ- من عشرة إلى خمسة عشر باوندا. وكانت هؤلاء مفضَّلات لدى المصريين المتحرقين للجنس. وفي الوقت الذي بلغ فيه سعر الجواري ذوات البشرة السوداء نصف هذا الثمن فإنَّ ثمن الجواري البيضاوات يضاعف إلى ثلاث مرات، وتعدَّاه في أحيانَ أخرى إلى عشرة أضعاف. وكُنَّ في غالب الأمر -إما من اليونانيات التي أسرهُنَّ أحد أبناء محمد علي أو ممَّن أحضرن من بلاد الشركس وجورجيا. وكُنَّ يعاملن بصورة لائقة ويظهرن بملابس باذخة، مما كان يدفع ببعضهنَّ إلى رفض الحريَّة حين كانت تُعرضُ عليهنَّ في بعض المناسباتْ. بيد أنَّ غالبيتهنَّ قُمْن بأعمال الخدمة كرقيق، متحملات على مضض ما يتعرضن له من حركات ضيف خرف من الأثرياء أو من جانب رجل أفنى جسده وعقله بممارسة كل صنوف العبث[1].

أما الجواري ذوات البشرة السوداء فكُنَّ يُجلبن في ظروف قاسية من جنوب النيل، ولم يتجاوزن بعد الثامنة أو التاسعة. ومن ثمَّ يُبعن في السوق وفق اتفاق يقضي بمنح المشتري ثلاثة أيَّام لاختبار الجارية، فإن رأى منها ما يسيء؛ كأن تصدر شخيراً، أو تُصرُّ بأسنانها، أو تهذي أثناء النوم، أعادها إلى العميل[2].

الجنس في الرسم الاستشراقي:

صُوِّرتْ غالبية المؤسسات السابقة من جانب الرسامين الاستشراقيين في القرن التاسع عشر. وكان معظم هؤلاء من الفرنسيين الذين اتخذوا من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مادةً لرسوماتهم، وامتدَّ هذا الاتجاه إلى القرن العشرين. ووجِّهتْ نقودات حادَّة في معرض الجدل الذي دارَ حول المادة الاستشراقيَّة إلى ثُلَّة من الفنانين لما قاموا به من استثمار للبيئة الشرقيَّة بصورة نفعيَّة أساءتْ للآخر. وإن جانباً من المشكلة يكمن في أن هذه الرسومات ما فتئت تُعرضُ دون أن تُشفع بمادة مكتوبة تضعها في سياقها التاريخي. غير أنها ما لبثت أن أخضعت للدرس عبر الجهد التأويلي الذي سادَ في حقول معرفيَّة بذاتها، مثل دراسات

1- Lane, Manners and customs, p. 169.
2- Ibid., p. 170.

ما بعد الكولونياليّة ودراسات ما بعد الحداثة النسويّة. حيث وصفتها -عبر تحليلاتها- بنعوت مهينة. فنددت رنا قباني بالرسومات الاستشراقيّة على نحو شديد. في حين سعى جون ماكنزي في كتابه الموسوم بـ «الاستشراق: التاريخ، النظريّة، والفن» للدفاع عن هذا الضرب من الرسومات. وقدْ أولت «رنا» عناية خاصّة للجانب الحسّي من الرسومات التي جعلت من المرأة الشرقيّة مادّةً لها، ممثّلةً على ذلك بثلاث عشرة لوحة[1] لتخرج إثر ذلك بتعميمات بلغت من المجازفة حدّاً بعيداً. وامتدَّ الرسم الاستشراقي على مساحة مئة عام مُتجسِّداً في أعمال ما يربو على مئة وخمسين فناناً. حيث احتلَّ الجنس فيها جانباً ضئيلاً. حتى إنَّ الرسامين البريطانيين لم يبلغوا تلك التخوم التي اقتحمها ديلاكروا بصفة خاصة، والفنانون الفرنسيون عامّةً ممّن استغرقوا في إبراز ملامح مهيبة... بل كانت مقاربتهم للشرق خافتة وذات صبغة برجماتيّة بصورة عامّة[2].

كان الرسم الشرقي مرغوباً لدى عامّة الناس وألهب خيالهم. غير أنَّ بعض الأعمال تركت انطباعات متضادّة. ففي الوقت الذي انهالت فيه الإطراءات على جروم لما يمتكلهُ من تقنية إبداعيّة فائقة فإنّه أُنتقد في الوقت ذاته لما تحويه أعماله من مضامين جنسيّة. وقدْ كان للرسامين أنفسهم مواقف متباينة حيال الميدان الذي يرتادونه. فبينما استشعر البعض إعجاباً وراحة كبيرين في الشرق الأوسط، خالج بعضاً آخر شعورٌ منفّرٌ في وسط ما أسموه عالم الانحطاط والقذارة والإهمال. ووجد من بين هؤلاء -مثل اينغر- من لم يقم بأيّة زيارة للشرق، معوّلين على روايات الآخرين. كما عملت طائفة منهم إلى رسم سكيتشات سريعة، ومن ثمَّ عمل هؤلاء على تطوير هذه الاسكتشات لدى رجوعهم إلى استوديوهاتهم في أرض الوطن حيثُ الراحة والأمان.

مهما يكن أمر، فلم يكن أيّ من هؤلاء الفنانين محايداً في مقاربته للشرق. فقد انسربت ملامح عصرهم ومواقفه إلى أعمالهم. وكانت التحيزات الأوروبيّة حاضرة هناك. مما جعلهم محطّ نقودات لاذعة. بالمقابل فقد رأى ماكينزي إلى أعمالهم بصورة إيجابيّة

1- على الرغم من نقدها الحاد لهذه اللوحات فإن قبّاني مازالت تعيد إنتاجها.

2- J. MacKenzie, Orientalism: history, theory and the arts (Manchester, 1995), p. 51.

بوصفها توسّع آفاق الفن الأوروبي عبر تقصّيها لتجارب جديدة من اللون والتناغمات والمشاهد الرحبة. وقدْ قصد هؤلاء الفنانون مواطن أرحب -بحسب ماكينزي- بغية إثراء تجربتهم وإغنائها، لا للتنديد بما وقعت عليه أعينهم أو استغلاله. إذْ ألفى الرسامون الجدد إلهاماً فيما انبلج أمام أنظارهم من الألوان والإضاءة والصور التي طفحت بها شمال أفريقيا.

قدَّم الشرق الأوسط وفرةً من الموضوعات، على شاكلة الثيمات التي تجلَّتْ في المواقع الأثريَّة، والمعالم الدينيَّة، والصحراء، والمناظر الحفريَّة، أو رحلات الصيد. فضلاً عن صور الحياة حيث الأفراد أو المجموعات المنهمكون في أعمالهم أو صلواتهم. ولا تنتهي القائمة بذلك، فثمَّة نساء الحريم والحمام وأسواق الرقيق. وأشار النقاد إلى أن هؤلاء الفنانين كانوا انتقائيين في رسوماتهم حين آثروا ثيمات بذاتها تبرزُ المظاهر السلبيَّة دون غيرها، نحو الشهوانيَّة، والاستبدادْ، والخمول، والوحشيَّة، والتخلف، والجمود، والانحطاط[1]. وقد أُوِّلت هذه المقاربة بوصفها محاولة تهدفُ إلى البرهنة على حاجة الشرق للإمبرياليَّة الأوروبيَّة وإرشاداتها. وذهبت «ليندا نوشلين» في مقالتها «الشرق المتخيَّل»[2] إلى أنَّ السمة المميزة التي يلتقي عندها الرسامون الاستشراقيون تتمثَّل في محاولتهم لتقديم شكلٍ من أشكال الواقعيَّة التوثيقيَّة. حيث أظهر العديد من الرسامين واقعيَّة تقنيَّة مذهلة. غير أنّ النقاد ارتابوا في ما يرمي إليه الفنانون حين يلتقون في تصوير مظاهر واقعيَّة بعينها. فلم تُصوَّر شخصياتٍ بذاتها، ومشاهد دون غيرها؟ أوليس ثمَّة قصديَّة -على سبيل المثال- في رسم حائط مثلوم بغرض إبراز الحاجة إلى إصلاحه؟ أو أليس ثمَّة غاية ما تتوارى خلف التصوير الذي يحرصُ على إظهار شخصيَّة في حالة من التداعي والانهيار؟ والسؤال الذي طرحته نوشلين يتموضع حول ماهيَّة الواقعيَّة التي مثلتها الرسومات، وإذا ما كانت ترمي إلى تصوير ضرب من الاستيهام العنصري؟ وترى رنا قبّاني أنَّ الرسومات صوَّرت الرجال الشرقيين أُناساً بشعين تشمئزُّ منهم النفوس»[3] أو ذوي ملامح افتراسيَّة. وفي

1- Ibid.,p.46.

2- L. Nochlin, 'The imaginary Orient', Art in America, May 1983, p. 119.

3- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 79.

حقيقة الأمر فإن ثمّـة نماذج كثيرة تصوِّرُ الإنسان الشرقي بعيداً عن صفات القبح كإنسان نبيل وشريف فضلاً عن كونه ورعـاً.

ولقد صوِّر الصيد بوصفه ذكوريَّة نبيلة توحي بسيادة الرجل وسطوته. ورُسمت الصحراء بنحو مشابه للصورة التي جسدتها كتب الرحلات والمذاكرات كفضاء يستنهض مكنونات الروح ويتّسِمُ بالنقاء بما يمثّل راسباً من رواسب التصورات المسيحيَّة عن الصحراء. ويرى ماكينـزي أن الصيد في الصحراء يمثّل ضَرْباً من الدراما، وأنَّ استثمار الشرق في الرسم يمثّل امتداداً للفن المسرحي الذي كان شائعاً في الحقبة الفيكتوريَّة. لكن في الوقت الذي تُصوَّر فيه جميع الحركات على المسرح «أو تُمثَّل»، فإن دراما الرسم الاستشراقي كانت -في واقع الأمر- دراما جنسيَّة ثارتْ لها ثائرة النقاد المحدثين. فبما أنَّ أوروبا لا يمكن استثمارها إطاراً للمشاهد الجنسيَّة في الأعمال الجادَّة، فإن الشَّرق يشخص بديلاً حاضراً. وعندما تعرضُ اللوحات في المتاحف والصالات، فإن مواجهة جنسيَّة تحتدمُ بصورة غير مباشرة بين المشاهد الذكر والمرأة التي تتبدَّى بين خشبتي الإطار. وهكذا فإن وفرة من اللوحات التي صوَّرت الحريم أشرعت البابَ على المشاهد الأكثر تلغيزاً وكموناً في الشرق الأوسط؛ وفي هذا ما يُمثِّل رؤية مثيرة عكست في الوقت ذاته حُكْماً أخلاقيّاً حول تخلّـف المسلمين. فعلى الرغم من أنَّ الأوروبيين الذين زاروا الشرق كانوا مبهورين -كما أنهم غالباً ما أساءوا الفهم- بمؤسسة الحريم ومنفعلين بهالتها الإيروسيَّة إلا أنهم لم يستسيغوا نظامها المبني على الفصل بين الجنسين. بالمقابل فإن الحياة العائليَّة الفيكتوريَّة تبدَّت في هذه الرسومات أنموذجاً مثالياً. ومن هنا فمن العسير عُسْراً ساطعاً أن نتفق مع ما ذهب إليه ماكينـزي «أن هذه الرسومات عرضت الفصل بين الجنسين بصورة احتفاليَّة، وأبرزت هذا المثال بقصد الحث على محاكاته»[1]، فما هو مثالي بالنسبة للرجل الأوروبي -وفق هذا المنظور- يصلحُ لكلا العالمين حيث الدفء العائلي، وانتهاز الفرصة لتجنب صحبة المرأة في ذهاب الزوج إلى النادي أو إلى البار.

وعليه، فقد كان الشرق مثيراً ومختلفاً وغالباً ما مثَّل تربة خصبة للرسامين بما

1- MacKenzie, Orientalism: history, theory and the arts, p. 58.

ينطوي عليه من رمزيَّة جنسيَّة لم تكن متاحة في الموضوعات الأوروبيَّة. وكانت هذه الرسومات موضع انتقاد لدى رنا قباني وآخرين؛ لطبيعتها الخلاعيَّة المتخيَّلة التي ربما أثارت المشاهد الغربي. وقد أوردت رنا قبَّاني –في هذا السياق– لوحة ديلاكروا عام 1827م، «موت سارادانبول»، التي تصوِّرُ طاغيةً شرقيّاً تتحلَّقُ حوله مجموعة من خليلاته العاريات وقدْ طعنه ثلاثةٌ من السود الأشرار. وينجلي ساطعاً ما في هذه اللوحة من التهتُّك الجنسي، والإثارة، والفوضى التي تنمذجُ الرؤية الأوروبيَّة للشَّرق. وقد كان سارادانبول آخر الملوك الأشوريين الذي توفي عام 880 قبل الميلاد. وواضح ما في المشهد من شبه بالصور التي شاعت في الإمبراطوريَّة الرومانيَّة والعهد القديم. فهل يُعالِقُ المراقب المعاصرُ بصورة أتوماتيكيَّة بين هذه المشاهد والبيئة الشرق أوسطيَّة كما تتبدَّى له في الوقت الرَّاهن؟.

وثمَّة رسومات استشراقيَّة ذائعة الصيت ترتدي أهميَّة عظيمة بما تجسِّدة من استيهامات جنسيَّة غربيَّة حول الشرق الأوسط. ومن هذه لوحة «حاوي الثعبان»؛ لجيروم، التي تمشهد فتى عارياً وقد التفَّ حوله ثعبان بكيفيَّة مشحونة بطاقة جنسيَّة تشيرُ إلى صورة أكثر تلغيزاً للشرق[1]. أما اللوحة الثانية لجروم «سوق العبيد» فإنها تصوِّرُ فتاة عارية ذات بشرة بيضاء، يتحلَّقُ حولها زمرة من التجار والرجال وقدْ سدَّدوا إليها نظرات والهة، دسَّ أحدهم «وصف من جانب ناقد بأنه يهودي»، أصابعه في فمها. وتُعلِّق نوشلين بقولها: «إنَّ هذه المشهدة «لإذلال» الجنس الأنثوي تمنح الإنسان الغربي المتربِّص الرضا لما يتميَّز به من أخلاق مغايرة». وتضيفُ: إن ما ينتوي جروم قوله عبر هذه اللوحة أنه على الرغم من المسافة التي تقصيه عن هذا العالم إلا أنه صوَّره ليعرِّي الكيفيَّة التي تمارسُ فيها الأعراق المتخلِّفة تسويق النساء العارياتْ. لكن ثمَّة سؤال ينشأ في هذا السياق، إذ أليس في هذا ما يُمثِّل إثارة؟[2]، فضلاً عن ذلك، فإن هذا المشهد للفتاة مهيضة الجناح التي يتحلَّق حولها زمرة من الرجال العتاة أثار حفيظة النقَّاد المناصرين للمرأة. فلقد رأوا فيه

1- Nochlin, 'The imaginary Orient', p. 119.
2- Ibid.,p.125.

رمزاً للسيِّد الذكوري الذي عرفه الشرق الأوسط بصفة خاصة والعالم بصفة عامَّة. وكيما تكتمل الصورة المفْزعة فإن اللوحة تصوِّر الفتاة بقوام هزيل وملامح جدّ شاحبة وهي محاطة برجال سود يرتدون ملابس كثيرة. وفي رسومات أخر، يظهر رجال ذوو بشرة سوداء يقومون بحراسة الحريم دون أنْ يغادروا مكانهم، ويحجبون بقاماتهم المشاهد عن رؤية سكان الحريم، بما يمثِّل رمزاً للسلطة الذكوريَّة المطلقة. وثمَّة لوحة أخرى لجروم هي: «رقص العوالم» عام 1864م، يصوِّرُ فيها موضوعة شائعة لدى الرحالة الغربيين، وهي راقصات القاهرة أنصاف العرايا والمثيرات. أما لوحة بونسون «المساج»، فإنها تصوِّرُ أمةً سوداء تقوم بتدليك سيدتها البيضاء العارية، ربما بغرض تهيؤها لفراش سيدها « أو كما علَّق بعض الكتاب الأوروبـيين –مجازيًّا– فإنَّها تهيِّئها لفراش المتلصص الغربي. ويلقي المشهد ضوءاً كاشفاً على شكل من اللقاء بين الجنس الأبيض والآخر الأسود، موحياً بظلال للعلاقات السُّحاقيَّة. ونقع على مشهد مماثل في لوحة «الجارية البيضاء» عام 1888م، لـ «ليكوم دي نوي».

وتبرز لوحة «الحمَّام التركي» لـ «إينغر» كأشهر تشخيص لهذا الضرب من الرسم الذي يمثِّل الاستيهام الجنسي الغربي حول الشَّرق. وارتكن فيها «إينغر» إلى كتابات كل من الليدي ماري، ومونتسيكو. حيث تمشهد مجموعات من النساء اللاتي ينتصبن أو يضَّطجعن بعريهنَّ متخذات أوضاعاً مختلفة في الحمَّام، كانت في معظمها ذات هيئة كلاسيكيَّة، فجاءت غير مثيرة لشبهها بسكونية التماثيل. وعلى أية حال، فقد كانت اللوحة بمثابة ثقب هيأ للإنسان الغربي، «ولاسيما وقد اتخذ إطار اللوحة شكلاً دائرياً»، اختلاس النظر على مشهد ممنوع، بما يمثِّل وعداً جنسيًّاً. ومثَّل هذا بمجمله استيهاماً مقبولاً لدى الإنسان الغربي وتسويغاً لرؤية التَّعري[1] خارج إطار بيئته الكلاسيكيَّة العتيدة؛ مما أنشأ اعتقاداً بأنَّ هذه المشاهد كانت ذات حضور مادي في الشرق الأوسط، لا من نسج مخيلة العصر الكلاسيكي.

1– لقد كان البريطانيون أكثر تحفظاً، فقد كانت نساء الحريم، مثلاً، محتشمات كما صوَّرهن كتاب حـ.ف. لويس المسمَّى؛ الحريم.

الفصل السادس

المواقف الغربية تجاه رجال الشرق ونسائه

آراء الذكور في النساء الشرقيّات:

كتب المؤلّف الفرنسي غوتييه بعد أنْ قفل عائداً من شمال أفريقيا يقول: إنَّ أول سؤال يُجابه به أي رحّاله عائد من الشرق هو: والنساء، ماذا عنهنَّ؟ وتأتي الإجابة مشفوعة بابتسامة ملغزة لتوحي أن هذا القادم خبرَ وفرةً من اللقاءات البهيجة[1]. كما أكّد ريتشارد بيرتون قائلاً أنَّ أول سؤال يُسألُ عن البلد الأجنبي هو: وكيف تبدو نساء تلك البلدان؟[2]وقدْ كانت المرأة الشرقيّة موضع افتتان الرحالة الذكور مُنذ أسفارهم الأولى. فالغموض الذي كان يلفّعُ الحريم والحجاب اللذين بقيا مستعصيين على الذكور قادا إلى استيهامات توحشيَّة. وتشكّلت هذه الآراء واستدامت في عدد يكاد لا يحصى من الأعمال الأدبيّة وكتب الرحلات التي بقيت اهتماماً ذكوريّاً حتى القرن التاسع عشر.

ولقد عمد الغرب إلى تأنيث الشرق بما يحمله هذا الوصف من ملابسات التحقير، وقاربه في ذات الوقت بمزيج من الانجذاب والنفور. وبدا ذلك واضحاً في مواقف الرجال الغربيين المتضاربة. حيث أخذت الرغبة شكل استيهام بالمرأة الغامضة. فيما جاء الاحتقار من الشعور الراسخ بالفوقيّة والوعي بحقيقة أن غالبية النساء لم يكنَّ جميلات وأنهنَّ على النقيض مما كانوا يأملونه. غير أننا نقعُ أحياناً على بعض الاستيهامات التي لم ينل منها الواقع، فنعثر على نعوت لنساء جميلات ولاسيما في كتابات الفرنسيين. وابتغى الرجل الأوروبي رؤية المرأة الشرقيّة وامتلاكها دون أن يصحب ذلك حبٌّ وجداني، مشدّداً على اختلافها الجذري عن المرأة الغربيّة. وقد كانت المرأة الشرقيّة -كما تحكي رنا قبّاني-

---

1- Quoted in Daniel, Islam, Europe and Empire, p. 41.

2- R.E Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Al-Madinah and Meccah (London, 1907), vol. ii, p. 85.

تقتضي الحقيقة أن أقول أن نساء الحجاز البدويات غير جميلات على الإطلاق.

عرضة لنوعين من التأويل الغربي؛ يتعلّق الأول بإمكان امتلاكها بصورة موازية لاستعمار بلادها. ويتمثل الثاني في كونها امرأة مما يعني أنها تنتمي إلى فئة ثانوية في المجتمع وعليه -تقول قباني- « فقد كانت مثيرة بنحو مضاعف»[1].

وتبدّت المرأة الشرقيّة لبعض الكتاب الأوروبيين فاتنة وغامضة. أو أنَّ فتنتها تكمن في غموضها. وتتكشّف هذه الصورة عبر ما كتبه دونالد كاميل؛ قائد سلاح الفرسان، من رسائل بعث بها لابنه أثناء زيارة قام بها إلى تركيا عام 1781م، مؤكداً على الطبيعة البريئة والبسيطة للمرأة الشرقيّة قائلاً: «لقد تشكّلن على صورة من التساوق التّام، لاسيما اتساق الصدر والنهدين. فضلاً عمّا يمتلكن من بشرة ناعمة وقسمات متناسقة، بشعرٍ فاحم وعينين سوداوين. فليس كمثلهنَّ بقيّة الكائنات. يتّسمن بالنظافة والتأنّق... إنهنَّ نساء الطهارة والعفّة... والحياء من الأمور الجنسيّة صفة طبيعيّة لديهنَّ يحافظن عليها منذ بواكيرهنَّ؛ لذا فإنهنَّ لا يمارسن فنون الإغراء على أزواجهنَّ[2]».

وثمّة مراقبٌ آخر رأى في المرأة الشرقيّة من الأنوثة ما لا تمتلكه أي امرأة في الكون على الرغم من افتقاره للتجربة المباشرة. إذْ كان جـ.س. جون واثقاً في ما كتبه من تصدير لرسائل الليدي ماري التي نُشرتْ عام 1838م، أن المجتمع العثماني هذه الأيام لم يزل يكشف عن ذات الملامح التي كانت الليدي ماري قدْ لمستها قبل ما يقرب من قرن. ولقد أثنى جـ.س. جون على المجتمع النسوي الشرقي، غير أنّه انتهى إلى القول بتفوق المرأة الغربيّة. وجاء في التصدير قوله: «تظهر الحياة الرائقة للحريم لأول وهلة خصيصةً تنمازُ بها عن نساء الغرب. فهذا النمط من الحياة يُنشيء في ذواتهنَّ نوعاً من البساطة والرقّة في السلوك عزَّ مثيله في تلك البلدان التي درجَ فيها كلا الجنسين على التنافس بصورة تطبعها الفظاظة. فقلّما يعثر المراقب على هذه الصورة من المنافسة، سواءً في ميدان الدراسة أو العادات أو في الاتجاهات العامّة في السلوك والعلاقات الخارجيّة. فالمرأة في الشرق لها عقل امرأة وليست رجلاً يرتدي ملابس امرأة .... وهي لا تختلط بالرجال إلا في حالات

1- Kabbani, Europe's myths of Orient (London, 1986), p. 81.

2- D. Campbell, A journey overland to India (London, 1796), part ii,p. 29.

شاذَّة حين تكون من تفعل ذلك امرأة ساذجة أو مستهترة. كما أنَّها لا تشاركُ الغرباء في طعام أو شراب ولا تراقصهم إلا في الحالات النادرة التي يغدو فيها الزوج والبيت بكل ما يحويه غير ذي أهميَّة بالنسبة لها... لكنَّ نساءنا يتفوَّقن عليهنَّ لكونهنَّ نساءنا على الرغم من أن صوت الأنوثة يخفتُ لديهنَّ كُلَّما تنامت معارفهنَّ»[1].

في القرن التاسع عشر، كان للورد بايرون الأثر الحاسم في إرساء اتجاه حول جاذبيَّة المرأة الشرقيَّة. فقد كانت أشعاره مثار إعجاب القارئ الإنجليزي. وإن كانت سجاياه العاطفيَّة وآراءه الليبراليَّة وسلوكاته المخلَّة بالأخلاق منشأ تساؤل. وقرأ بايرون باستحسان محاولة الليدي ماري في إحداث توازن حول الآراء التي شاعت عن الحياة الشرقيَّة، كما اكتنفته رغبة عارمة في أن يجترح عبر أشعاره صورة المرأة المسلمة متأججة العاطفة ونقيَّةً في آن. فهي تستطيع أن تتمالك رغبتها الجنسيَّة على نحو يشي بأفضلية على نظيرتها الغربيَّة. فقد كتب عن المرأة التي تضجُّ بالعاطفة بينما تحافظ في الوقت ذاته على طُهرِّيتها بما يجسِّدُ ما رآه أفضل تواشج بين الاستقامة الإسلاميَّة والرغبة الجنسيَّة الصارخة. وكما أشارَ شرف الدين فإن بايرون اعترف لنساء الشرق باختلاف يميِّزهن عن نساء الغرب، وقال إن واقعها المختلف يجعلُ كل محاولة في مقاومته تؤولُ إلى التداعي والانهيار[2]. وعلى الرغم من كون بايرون كاتباً وشاعراً تخييليَّاً فإنَّه كان يرسي أركان رؤية جادَّة. وباتتْ هذه الرؤيَّة البايرونيَّة عن الأنوثة الشرقيَّة جزءاً من النظرة الأوروبيَّة العامَّة.

واعتقد بعض القرَّاء الإنجليز أنه أوروبِّي فيما يصدر عنه من آراء وسلوكات. فقدْ بلغ اسمه حدَّاً كبيراً من الشهرة في أوروبا وتمرأتْ أفكاره في أعمال بعض الكتاب الأوروبيين مثل فلوبير في بحثه عن المرأة المصريَّة. كما يشخص ذلك في رحلات نرفال، الذي حاول تصويب الرأي الغربي الذي نظر إلى الشرق -عبر وهم شبقي- بوصفه شرقاً منحرفاً. كما سعى في الوقت ذاته إلى فهم الكرامة والعفَّة التي يتَّصفُ بها المسلمون رجالاً ونساءً. وقدْ أحبَّ الحيويَّة النابضة للنساء المحجبَّات وهُنَّ يذْرعن شوارع القاهرة. بيد أنَّ فتنة وخطراً

1- Montagu, Letters from the Levant, pp. v—vi.

2- Sharafuddin, Islam and romantic Orientalism, p. 248.

تكمنان وراء الحجاب تبعاً لما يقوله نرڤـال: فثمّة عينان تتحرّقان انتظاراً مسلحتان بغوايات بارعة»[1]. وكانت النساء اللائي كُنَّ مصدراً للغموض والجمال يفسحن المجال للآخرين كي يظفروا منهن بنظرة خاطفة، فيما تحتجب اللواتي لم يحزن حظّاً من الجمال.

ولم تنطو كتابات نرڤـال على مادة توحي بأن نساء الشرق كُنَّ مبذولات. فقد كانت تقاريره توحي بما يمكن أن نطلق عليه لعبة «لا تلمس». فهن جميلات لكن غير متاحات، وإنَّ ما اشتهرت به المرأة المصريَّة من كونها محظيَّـة كان نابعاً -تبعاً لنرڤـال- من إرادتها الخاصَّـة. فلم يكن القانون ينصُّ على ردِّهن إلى حالة من العبوديَّة أو المكانة المهنية. وأضاف بأنَّ نساء القاهرة -اللاتي يفترضُ أن يكن حبيسات البيوت- دأبنَ على التطواف بأعداد هائلة في الشوارع والأسواق والحدائق، يذرعنها فرادى أو جماعات بصحبة أطفالهن، يقول: «حقاً أن المرأة الغربيَّـة تفتقر إلى ما لدى هؤلاء من حريَّـة»[2].

وكان ريتشارد بيرتون مفتوناً بالمرأة الشرقيَّـة، لكن هذا لم يمض به إلى عالم الشِّعر -كما هو الحال لدى بايرون- وإنما إلى عام التجربة وشكلٍ من أشكال الأنثروبولوجيا الزائفة. وعلى الرغم من أنَّ الانغماس في الحياة الشرقيَّـة أنشأ لديه متعة خاصَّـة، إلا أنه نظر إلى الشرق بمزيج من الانجذاب والنفور. والتقى بيرتون العرب بصورة مُطَّردة «ولاسيما في دمشق حيث كانت أنشطته مُقيَّدة بحضور زوجته، وقدْ عبَّـر -مثل نرڤـال- عما يشعر به من متعة حين كان يتَّفق له أن يخطف نظرة من وجه أنثوي جميل، كما احتفظ بمشاعر التقدير للمرأة العربيَّـة؛ تلك الحقيقة التي سوف تنفيها رنا قباني بصورة حادَّة. منتقدةً إياه لاعتباره الشرق فضاءً للمتع المحرَّمة وأن نساءه قطعاناً متاحة لمنح المتعة الجنسيَّـة»[3].

وثمَّـة رؤية رومانسيَّـة إيجابيَّـة لنساء الشرق جاءت عبر كاتب مغمور؛ هو جـ. ف. فرازر، الذي أثارته رؤية المرأة العربيَّـة لدى زيارته شمال أفريقيا عام 1911م. وينهضُ كتابه المسمَّى بـ «أرض النساء المحجبات» عملاً تدليسيَّـاً امتزج به القليل من الحقيقة بالكثير من الاستيهام. والتقى فرازر امرأة تدعى رمليَّـة وصفها بأنَّـها طرازٌ ساميٌّ صرفٌ من العرق العربي...

1- Nerval, Voyage en Orient, pp. 109, 228.

2- Ibid., p. 107.

3- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 7.

بقوام ممشوق ومغوٍ بضموره... ووجه طويل تغلبُ عليه السمرة... وعينين لوزيتين .... أما شفتيها فرقيقتين وممتلئتين بالشَّهوة»[1]. وقد اعترف بأنَّ هذا العالم الرومانسي استحوذ على وجوده وشبَّهه بحلم لا يستطيع الإمساك به. واتفق له أن التقى، تالياً، بامرأة ساحرة الجمال جلبت له ما أسماه «نشوة عاطفيَّـة»، وعالماً جذلاً من الحب. لكنه لم يكن مكتملاً، فقد كان يقطعه صوت المؤذِّن وهبوط الظلام. ويتَّضح عبر هذه التعليقات أن فرازر استثمر وجهة نظر كانت مقبولة على نحو واسع بوصفها انعكاساً للواقع الأيروسي للشرق. تلك الفكرة التي لم تتعدَّ إطار الصفحات المطبوعة. غيرَ أنها رسَّخت صورة المرأة الشرقيَّة التي تتحرَّق لقدوم عابر السبيل الغربي الذي سيغويها، وتتشَّوق لتكون ممتلكة من جانب المستعْمِر الأوروبي.

لكن هذه الرؤية الرومانسيَّة لم تكن تتطابق مع الصورة الواقعيَّة. فقد كانَ هناك العديد من الأوروبيين ممن نظروا إلى المرأة الشرقيَّـة بصورة أقل حفاوة، ووفق ضوء أكثر واقعيَّـة كما سيدَّعون. ولم نعثر في كتابات هؤلاء ما يمثِّل رضى بظروف الحياة التي عاشت في ظلِّها المرأة الشرقيَّـة. فرأى بعضهم في الحجاب والحريم أمرين يدعوان إلى الإحباط والتشويش. فيما رأى آخرون أنَّ كلا الأمرين ينهضان رمزاً للعبودية وانعدام الحريَّـة. وانتهى فريق ثالثٌ إلى أنهما منحا المرأة المسلمة حريَّـة أكبر لتمارس حياتها بصورة مستقلَّة، فضلاً عن إمكانية توظيفهما بصورة مثيرة لإنماء الجانب الإغرائي لدى المرأة الشرقيَّة. ولقد قاد هذا الإحباط وسوء الفهم إلى وجهة نظر عامَّـة مفادها أنَّ المرأة الشرقيَّـة شبقة وشهوانيَّـة بما يحكمها من ظروف، وأن العلاقة معها بصفة عامَّـة لا يمكن أن تتّم في إطار من الحب والاحترام بل في إطار من الشَّهوة وحتى الوحشيَّـة. وأكَّد الرحالة الفرنسي «ثيفون» أنَّ الأتراك قلَّما عاملوا زوجاتهم بوصفهنَّ كائنات عاقلة. يقول: «إنهم يقترنون بالنساء لغايات الخدمة فقط، تماماً مثلما يستخدمون الخيل»[2]. وغالباً ما يهجروهنَّ إلى زوجات جدد، مما يدفع بالنساء المهجورات إلى البحث عن إشباع رغباتهنَّ في أمكنة أخرى. وانتهى إلى أن النساء

1- J.F. Fraser, The land veiled women (London 1911), p. 16.

2- M. de Thévenot, Relation d'un voyage fait au Levant (Paris, 1665), p. 107.

المسلمات كائنات خاملة بصورة تامّة وأنهن منحرفات.

وفي أعقاب ثيفون بزمن غير بعيد، ظهرت نسخة لألف ليلة وليلة عملت «على الرغم من أنها مُهذّبة» على ترسيخ الرأي الناجز عن المرأة الشرقيّة بوصفها صانعة للمكائد ومسكونة بالمشاعر الحسيّة. وكتب الكسندر بوب إلى الليدي ماري محذّراً يقول: «ثمّة بعض العلاقات الآثمة التي تحدث في محيط النساء الشرقيّات. وأسهم إدوارد لين في تكريس هذه الصورة الحسيّة للمرأة المصريّة عبر العديد من الفقرات التي كانت مبنية على مصادر سماعيّة. يقول: «إنّ المرأة المصريّة تبرزُ بوصفها الشخصيّة الأكثر حسيّة من أي امرأة تزعم أنها تنتمي إلى أمّة متحضرة»[1]. ويضيف لين أن هذه الصفة الشبقيّة والسلوك الشهواني يجد بيئته الخصبة في الطبقات الفقيرة، حيث تكون حياكة الدّسائس شائعة وسهلة التدبير[2]. أما «ايدوين بليس» (1896)، فقد رأى في المرأة التركيّة إنسانة بذيئة ومنحلّة ونقل عن أحد الذين التقاهم قوله: «إنّ التركي يؤمن أنّ الجنس هو الشيء الوحيد الذي تمتلكه المرأة»[3]. ولم يودّ هذا المناخ الممتلئ بالحسيّة والانحراف الذي كان واضحاً للمراقبين إلى مزيد من الإباحيّة بسببِ من القبح الذي يميّز النساء الشرقيّات وشيخوختهن المُبكّرة. كما أن وصوفات الأوروبيين لم تَسْتثن النساء العجائز. فقد وصف د.هـ. لورانس «البشرة المتهدّلة» للمومسات. ونظر إلى النساء بوصفهّن آلات يقوم الرجل عبرها بترييض عضلاته. لكنه بقي على إعجابه بالأجساد النقيّة للصبيان العرب. وماثَلَ ريتشارد بيرتون -انطلاقاً من علميّة زائفة- بعض من قابل من أطفال البدو بقرد البابون الذي ليس له ذنب. أولئك الأطفال الذين كانت أمهاتهم أصلاً مطابقاً لما نشأ عنه من ذريّة، حيث يغلب عليهنّ الهزال والبشرة المتجعدة بما يشخصُ قُبحاً مُطْلقاً[4]. وكذا كان الأمر بالنسبة لـ «بليس» الذي كان فزعاً بما شاهده من ملامح قبيحة ومهزولة للنساء العجائز في تركيا[5].

أما في الجزائر وتونس فقد قارن أحد «الخبراء» امرأة رآها بالغوريلا، «بما كانت تملك من

1- Lane, Manners and customs of the modern Egyptians, p. 274.

2- Ibid., p. 275.

3- E.M. Bliss, Turkey and the Armenian atrocities (London, 1896), p. 79.

4- Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Al-Madinah and Meccah.

5- Bliss, Turkey and the Armenian atrocities, p. 79.

وجه جامد عريض يخلو من أيِّ ملمح للذكاء. فضلاً عن نَشْأتها التي يلفُّها الارتياع في محيط إباحي[1]. وهكذا فإن فئة قليلة من المراقبين أدركت ما تسببه معاناة الحمل الدائم، والعمل الشاق، والمناخ من شيخوخة مبكرة.

آراء المرأة الأوروبيَّة تجاه أخواتها الشرقيَّات:

لم تكن آراء المرأة الأوروبيَّة تجاه نظيرتها الشرقيَّة أكثر تعاطفاً بالضرورة مما ألفيناه لدى الرجال. فكانت تصوراتهن مضطربة ومتأثرة بجملة متغايرة من الخلفيات، فضلاً عن التجربة النسويَّة المشتركة. تلك التصورات التي لم تكن في منأى عما حمله الرجال من تصورات انبثقت من الخلفيَّة المألوفة للمركزيَّة الأوروبيَّة والأخلاق الفيكتوريَّة حيثُ تغيبُ مشاعر المساواة. وقد تقولبت شخصيَّة المرأة الأوروبيَّة -التي جلبت معها إلى الشرق الأوسط التصورات والمواقف التي استأثرت بها في بيئتها الأوروبيَّة- بواقعها الذي انبنى على جنسها ومكانتها في موطنها الأصلي. إذْ غالباً ما ارتضت موقعها في البيت زوجةً وأمَّاً وربَّة منزل. وتطابق هذا الواقع جزئيَّاً مع دور المرأة الشرقيَّة في مناخ مماثلة. وبناءً عليه فقد يحدث وأن تتعاطف المرأة الأوروبيَّة مع أختها الشرقيَّة لما يقع على كاهلها من متطلبات. ولربما اعترفت الأولى، بصورة صريحة، بما ترزحُ تحته من انعدام المساواة مع الرجل الأوروبي، وعبَّرتْ عن امتعاضها من معاييره المزدوجة في أحيان أُخرى. وقد تمَّتْ معظم لقاءات المرأة الأوروبيَّة بنظيرتها الشرقيَّة في فضاء شخصي غير رسمي. وعليه فقد جاءت معظم الأحكام مُتَّسمة بالطابع الشخصي لا السياسي. غير أنَّ هذا لم يمنع من أنْ تتَّسع هذه الأحكام الشخصيَّة مفسحةً المجال للتعميمات المتأثرة بالواقع الإمبريالي المتأسِّس على المركزيَّة الإثنيَّة. شعرت بعض الأوروبيات، فعليَّاً، بواقع المرأة المسلمة التي ينبغي أن يُصار إلى «تحريرها» منه على الرغم من أنهن لم يفكرن مليَّاً بما يمكن أن يتمخَّض عن هذه الخطوة من آثار. وبرزت الفرنسيَّة «سوزان فيوكلين»، التي قامت بزيارة مصر عام 1830م، كنصيرة لأفكار سانت سيمون، حيث آمنت بالحريَّة الكاملة التي ينبغي أن تمنح

1- L. Wingfield, Under the palms in Algeria and Tunis (London, 1868), vol. 2, p. 185.

لجميع النساء، شرقيات كُنَّ أو غربيّات. وكتبت تقول: أيها الفلاسفة: «ألا يعني تحرير جنسنا، بأننا قد نرى جميع هؤلاء النسوة المصريات ينعمن بشمس الحريَّة الساطعة»[1]. ولم تكن هذه الحريَّة المبتغاة هي الحريَّة الجنسيَّة بل التحرر من الاستغلال الجنسي الذي اعتقدت المرأة الأوروبيَّة بوجوده في الحريم. فحين تتخلَّص المرأة الشَّرقيَّة من إسار هذا الواقع -وفقاً للرؤية السالفة- فإنه سيكون في مستطاعها تطوير صفاتها الشخصيَّة بكل تلوناتها.

فيما شعرت بعض النساء الأوروبيّات من أصحاب الاتجاه التبشيري أنّه من المُحبَّذ في سبيل النهوض بالمرأة المسلمة العمل على إيقاظ المشاعر السامية لديها. بما يمثِّل هدفاً مسيحيَّاً يوحي بمراقبة النفس والتسامي على النزعة الجنسيَّة. ورأى بعضَ الأوروبيين أنَّ واقع المرأة المسلمة جعل منها إنسانة ضعيفة تجاه النوازع الجنسيَّة. ولم يبد الآخرون تعاطفاً أو تفهماً، فكان التحوَّل إلى المسيحيَّة -من منظور هؤلاء- هو الحل الأوحد. وكتبت الرحالة الغربيَّة؛ الليدي إيغرتون تقول: «إني لأحمد الله أن جعل أخواتي المسيحيات من أوروبا لا من آسيا»[2]. ولعلَّه من اللافت للانتباه أن الليدي ايغرتون دوَّنت هذه العبارات في الأرض المقدسة حيث حضرَ الشعور بالتفوق الأخلاقي بكثافة فيما تعززت المحبَّة والتسامح المسيحيَّان.

وقد ألقى هذا التشدُّد الخاص بالمسألة الأخلاقيَّة الذي طبع ملامح أواخر القرن التاسع عشر ضوءاً كاشفاً على التوجه الأكثر تحرراً للقرن الذي سبقه. حين ذاعت مجموعة من التصورات المشتملة على وجهة النظر التي تقول أن الجنس يمثِّل جانباً طبيعيَّاً في حياة الإنسان، وينبغي ممارسته بحريَّة. وكما رأينا فيما تقدَّم فإن رسائل الليدي ماري كانت تنطوي على وجهة نظر إنسانيَّة تفيد بأنَّ: «أخلاق الكائن البشري لا تختلفُ بصورة واسعة من عرق إلى آخر كما أراد لنا كتاب الرحلات أن نعتقد». وفي رسالة بعثت بها إلى أختها تقول: «إنَّ المرأة الشرقيَّة لا تتحرَّج من ارتكاب الذنوب لكونها غير مسيحيَّة».

1- Quoted in R. Fakkar, Aspects tie Ia vie quotidienne en Egypte a l'epoque de Méhémet-Ali (Paris, 1975), p. 61.

2- H.C.G. Egerton, Journal of a tour in the Holy Land in May and June 1840 (London, 1840), p. 50.

وتضيف: «ولما أصبحت على دراية أوسع بأساليب عيشها، فإنني لا أستطيع الاحتفاظ بالإعجاب سواءً للاجتهادات النموذجيَّة أو الأحكام المتطرفة في غبائها التي صدرت عن الكتاب الذينَ دوَّنوا رواياتهم عن المرأة الشرقيَّة... ومن السهل على المرء أن يلحظ ما تمتلكُ من حريَّة تفوقُ، في واقع الأمر، ما لدينا؛ نحن الغربيات»[1].

وقد استبدَّ هذا الرأي الذي يقول بالطبيعة التحرريَّة للمرأة المسلمة بعدد غير قليل من الكتاب الذين أتوا في أعقاب الليدي ماري. فهذه اليزابيث غرين التي قامت برحلة إلى تركيا عام 1785م، تقول إنها: «لم تشهد، فيما غبر من عمرها، بلداً مثل تركيا تنعمُ نساؤه بهذا القدر من التحرر غير المصحوب بالتقريع»[2]. ووقعتْ «بيلي ميلمان»؛ التي قامت بدراسة لمعظم الرحالة من النساء، على تعليقات مشابهة برزتْ كمواضيع مطروقة بكثافة إن لم نقل نمطيات سائدة. وكتبت تقول: «إنَّ المراقبات لجناح الحريم والحياة النسويَّة أعجبن بحقيقة كون المرأة المسلمة تمتَّعت -بصرف النظر عن طبقتها أو مكانتها- بالحريَّة القانونيَّة والاقتصاديَّة، فضلاً عن الحريَّة التي منحت لها في جميع مناحي الحياة اليوميَّة»[3]. ولم تعن الحريَّة خلف الحجاب بالنسبة لهؤلاء المراقبات أن الحريَّة الجنسيَّة تمثِّل الحالة السائدة بل الحريَّة من الاستغلال الجنسي. وفي ذات الاتجاه، فقد انتقدت لوسي غارنت في وقت لاحق عام 1908م، الفكرة التي تزعمُ بأن الوظيفة الوحيدة للمرأة التركيَّة تنحصرُ في إشباع رغبة الزوج الجنسيَّة»[4].

وفيما تميَّزت المواقف السالفة بالتعاطف أو التفهم الكبيرين. فقد جاءت مواقف الفيكتوريين مستنكرة لآراء الليدي ماري التي رأت فيها حثَّاً على التسيُّب الأخلاقي ومباركة للانحلال. يظهر هذا جليَّاً في النقد الذي كتبه محرر هذه الرسائل وفيما كتبه الكسندر بوب الذي ناقشناه سالفاً. إذ يظهر التصدير الذي كتبه هذا الأخير الهوَّة التي تفصل بين الموقفين. وجاء فيه: «في زمن كالذي عاصرته الليدي ماري، كانت الحياة

1- Montagu, Letters, p. 127.

2- E. Craven, A journey through the Crimea to Constantinople (London, 1789), p. 205.

لقد سلكت هي نفسها حياة «فاضحة»، حيث كانت ترتحل وحدها وتقيم في الفنادق دون رفيقه.

3- B. Melman, Women's Orients: English women and the Middle East (London, 1992), p. 104.

4- M.L.J. Garnett, Home life in Turkey (New York, 1908), p. 269.

الداعرة بكل صورها تمثّل مشهداً سائداً، حيث عمَّ الامتهان الصارخ للأخلاق والفضيلة والأدب. في مثل هذا المناخ لم يكن من المرتقب أن يعير أحدٌ- على الأقل بمثل ذكاء الليدي ماري- اهتماماً بمدى صحة أو حقيقة ما تطلقه الألسن»[1]. ولم يعتقد كتاب ذلك العهد بضرورة مطابقة «الحريَّة» التي يمنحها الحجاب بالإباحية الجنسيَّة. لكن كان ثمَّة اعتقاد بأن الحسيَّة المفرطة للمرأة الشرقيَّة من شأنها أن تقود بصورة قدريَّة إلى سلوك غير أخلاقي. وانتقدت بعضُ المراقبات على نحو مُسْهب إلى حدّ ما الفجور الشرقي الذي كان متصلاً بالانغماس البالغ في الشهوات التي تضجُّ بها حقولٌ أخرى مثل الحمام وما يتيحه من غوايات، فضلاً عن مغريات المائدة حيث تنعدمُ السيطرة على النفس.

ولم تر ماري ماكينتش؛ التي انتقدت بقسوة أي محاولة تنظر إيجابياً للمرأة المسلمة، أي ملمح جاذب في حياة العائلة المسلمة. وكتبت تقول: «حتى الحريم في فضلى حالاته غالباً ما يجعلنا نتذكر بصورة مريرة القول المأثور: هل يمكن للمرء أن يمسَّ القار دون أن تتلطَّخ يداه؟». وأضافت: فبعضُ النساء متهيئات جداً لاستقبال المعاناة التي تنجم عن امتهانهنَّ. فيما تمنَّت الأخريات لو امتلكن الأمانَ والسعادة التي يرفلُ بهما الزواج المسيحي»[2]. وكان النظام الإسلامي – من وجهة نظر ماكينتش- قذراً بجوهره.

تظهر توكيدات واهية أخرى في كتابات «جين بوموريل»؛ وهي مراقبة في فرنسيَّة لبيئة مختلفة تماماً هي الصحراء. حيث زارت تلك المنطقة أواخر القرن التاسع عشر. وكتبت تقول: إنَّ غالبية النساء العربيات تذوي نضارتهنَّ إذا ما بلغن الثلاثين. حين تتبدى صورتهن بفك عريض وتسريحة مُزرية، فضلاً عن أرداف ضاوية وسيقان دقيقة[3]. ومن حسن الطَّالع أن نهودهن دائماً عارمة ومكوَّرة على نحو جميل، بما يشخصُ سمة جماليَّة مميَّزة للعرق العربي. باختلاف عن المرأة التركية ذات الصدر الضامر[4]. وليس لهؤلاء النسوة قانون أخلاقي تبعاً لما تحكيه المدام «بوموريل»: «فليس ثمَّة امرأة مهذَّبة

1- Montagu, Letters, pp. viii, ix.

2- M. Mackintosh, Damascus and its people (London, 1883), pp. 24-5.

3- J. Pommerol, Unefemme chez les Sahariennes (Paris, n.d.), pp. 42—3, 48.

4- Pommerol, English translation, Among the women of the Sahara (London, 1900), p. 35.

في هذا المناخ وبين هذا الضرب من الأجناس. ولا نعثر على خطية طاهرة... ولا فضيلة، فالحسيَّة هي الطاغية. وأنهن يسلكن مثل الغزلان أو القطط»[1]. ولقد تكشَّفت لها هذه المعلومات -بحسب ماتقول- في إثر عمليَّة مديدة من البحث والتحرّي الذي أخذ شكل زيارات متطفلة إلى بيوت هؤلاء النسوة، مواجهةً عداءً مُسْتحكماً، وجاءتْ أحكامها مصطبغة بالعلاقة الاستعماريَّة التي أدركت وجودها وما تجلبه من مشاعر الاحتقار لهذا الجنس. حيث تقول: إننا نشعر إزاء هذا العرق الخاص؛ الذي يتذلل ويسرق ويغضب ويراوغ ويمارسُ الغش ويخدعنا كلما سنحت له الفرصة بمشاعر احتقار كامنة، كتلك التي يستشعرها المستعمر إزاء المسْتَعمر»[2]. وعلى الرغم من امتهانها للمرأة العربيَّة فإنها أصَّرت على عدم النظر إلى امرأة البادية بعين الشَّفقة «فهي متوائمة مع بيئتها ومحيطها الذي نشأت فيه». وتضيف: إنني لا أرى فعلاً أنه من الضروري الإشفاق عليهن بصورة تزيدْ عن إشفاقنا على المرأة الأوروبيَّة العاملة أو التي تكدح في مجال الفلاحة[3].

العلاقات الجنسيَّة في الشّرق:

كان للمرأة الغربيَّة كما للرجل الغربي شعورٌ بالمقدرة التي تؤهله لإصدار الأحكام القاطعة حول التفاصيل الأكثر حميميَّة في حياة المسلم. فكيف روى هؤلاء ما حدث من علاقات بين الجنسين؟.

مما تقدَّم يتوضَّح أن الحياة الداعرة المشار إليها تشي على الأقل بمشاركين اثنين من الجنس ذاته أو من كلا الجنسين. إنما كان من العصي على الأوروبي أن يدرك العلاقات الجنسيَّة لدى المسلمين بوصفها علاقات سويَّة أو طبيعيَّة. إذ اجتمعت مؤسسة الحريم وسهولة الطلاق وتعدد الزوجات لتعمل على تشويش أذهان الأوروبيين، فساد شعور لدى المراقبين الغربيين أن تعدد الزوجات تمثّل مؤسسة إسلاميَّة خاصَّة بالمسلمين وحدهم. مما جعلهم يتساءلون إذا كان ثمَّة حضور للحب بين المسلم والمسلمة في مثل هذه الظروف.

1- Ibid., pp. 52, 53, 57, 59.
2- Ibid., p.31.
3- Ibid., p. 109.

وأكَّد «جون لافين» في أواخر عام 1985م، أنه من المحال التمييز بين الحب والجنس في الشرق الأوسط[1]. وسادَ اعتقادٌ فيكتوري يقول أنه إذا لم يرغب الرجل والمرأة في حياة عائليّة طبيعيَّة، فإنه من المؤكد أن لكلا الطرفين مواقف خلافيَّة تجاه بعضهما بعضاً. وفيما يتصل بجناح الحريم، فقد كان من الجلي للمراقبين أن الرجل لا يزور زوجته حُبّاً في المحادثة أو طيب المعشر بل لممارسة الجنس فقط. فكان يمضي غالبية وقته بصحبة الرجال. مما أنتج اعتقاداً مؤدَّاه أن الرجل والمرأة في الشرق الأوسط يعيشان منفصلين. وقد علّق معظم الكتاب على هذا الواقع الذي كان منشأ سحر وتضليل في آن. ومن هؤلاء ريتشارد بيرتون؛ الذي رأى أن الإسلام: «تغيَّا تمييع العلاقة بين الجنسين كي يقوّي الارتباط بين الرجل وأخيه»[2]. واستشهدَ نرفال بحديث رجل مصري قال: «بالنسبة لنا؛ فإن الرجال يعيشون سويّاً وكذا النساء؛ وفي هذا ما يمثل طريقة فُضلى ليعمَّ السلام في كل مكان»[3].

وفي تصديره لرسائل الليدي ماري، فإن جـ.أي. جون بدا مُسْتحسناً لهذا الفصل. يقول: «أنَّ المرأة الشرقيَّة لا تختلط بالرجال إلا في الحالات الشاذَّة حين تكون مستهترة أو ساذجة... أو في الحالات التي يصبح فيه الزوج والبيت بكل ما يحويه غير ذي أهميَّة بالنسبة لها»[4]. فيما حاولت الليدي ماري ذاتها أن تثبت أن الرجل والمرأة العثمانيين يمتلكان الطبيعة الإنسانيَّة ذاتها، ولهما ذات الرغبات الجنسيَّة التي للناس في الغرب على الرغم من اختلاف المؤسسات. مما يعني أنَّ المؤسسات الشرقية التي تخضع لمراقبة حذرة لا تقود بصورة تلقائيَّة إلى الإنحراف. وحتى لين الذي احتفى بالحكايات التي تتحدَّث عن المكائد الجنسيَّة لدى نساء القاهرة أقرَّ أن الرجل الشرقي كان دوماً مَعنيّاً في الدفاع عن شرف زوجته الذي هو شرفه بالنتيجة[5]. أما لويس دوف جوردن التي أقامت في مصر خلال الأعوام 1865—1867م، فقد وجدت حسب ما تقول: حقيقة صارخة بين من قابلت من المصريين تتمثّل في «أنَّ المعايير الأخلاقيَّة تُطبَّق بمساواة تامَّة بين كلا الجنسين... وأن

1- J. Laffin, Know the Middle East (Gloucester, 1985), p. 109.

2- R. Burton, First footsteps in Africa (reprint Londôh, 1966), p. 38.

3- Nerval, p. 126.

4- Montagu, Letters, p. vi.

5- Lane, Manners and customs, p. 159.

أي شكل من أشكال المجون يُعدُّ عملاً آثماً سواء ارتكبه رجلٌ أو امرأة»[1].

غير أنَّ الإشارات إلى الجانب السلبي من العلاقات الجنسيَّة طالما كانت غالبة على الجوانب الإيجابيَّة. فلم يكن في مستطاع معظم المعلقين التخلُّص من الأحكام التقليديَّة التي اعتنقوها أمداً طويلاً عن الأتراك. فنُظِر إلى هؤلاء الآخرين كأُناس منغمسين في الحياة الشهوانيَّة، وأنهم دأبوا على منح النساء إلى جُنْدهم كغنائم. وكان الرحالة الفرنسي تشاردلين قد أكَّد على أنَّ المناخ في الشرق الأوسط هو الذي دفع المرأة إلى ارتكاب المحرمات، مما يقضي بحراستهنَّ عن قرب بصورة دائمة. فيما اعتقد مونتسيكو «أن حياة العائلة المسلمة لا تعدو كونها صورة من صور العبوديَّة». في مثل هذه الظروف السائدة انتهى النقاد إلى أنَّ الحب -كما هو معروف في الغرب- يُعدُّ أمراً مستحيلاً في الشرق، وأن العواطف كانت ذات طبيعة شبقيَّة محضة. وعليه، «فقد كانت الغاية من حضور المرأة في حياة الرجل هو إشباع رغباته الجنسيَّة بصورة أساسيَّة لا إرضاء مشاعره الوجدانية»[2]. واعتقد لين أنَّ الضوابط الصارمة والحبس هما من دفعا بالعديد من النساء المسْلماتْ ليسلكن سلوكاً عابثاً، يقول: «إنَّ دوافع العبث... غالباً ما استمالت المرأة المسلمة إلى الكشف عن وجهها أمام الرجل»[3].

وقدْ كان ثمَّـة نفرٌ آخر من الغربيين ممَّنْ مالوا إلى الاعتقاد بأنَّ أشكال الانحلال في العلاقات الجنسيَّة الشرقيَّة أكثر سوءاً من الصورة التي نقلها الكتاب الذين سبقت الإشارة إليهم. فكان سونِّيني -مثلاً- على قناعة من أنَّ الرجال المصريين اعتادوا على التخفيف من غلواء شهوتهم مع نظارئهم من الرجال أو حتى الحيوانات قبل أن يذهبوا إلى زوجاتهم. يقول: «هل يحتفظ الإنسان العربي لزوجته بأي تقدير؟ إنَّه لا يعي معنى المعاشرة المبهجة ولا الانبجاس الشاعري للعواطف. ولا يدركُ نوبات الجذل المتحرقة لروحين مفعمتين بذات الرغبة وذات العاطفة: فليس هناك رقة تصاحبُ بدايات المعاشرة ولا انسجام في الممارسة ذاتها. ولا إشباع حقيقي للذَّة. فكل شيء يأخذ شكلاً توحشياً. ويبدو مفتقراً

1- L. Duff Gordon, Last letters from Egypt (London, 1902), p. 136.

2- Bliss, Thrkey and the Armenian atrocities, p. 78.

3- Lane, Manners and customs, p. 162.

للحياة. وهو لا يتعدّى الحسيّـة المثيرة للاشمئزاز»[1].

ورأى فيفانت دينون إلى مصر كمجتمع مَوْضعت أخلاقه الصفة الشهوانيّة واجباً رئيساً للمرأة[2]. وكان لين على يقين أنَّ: غالبية الأزواج في مصر يسعون إلى إذكاء المشاعر الشبقيّـة لدى زوجاتهم بكل ما أتوا من وسائل تختزنها مقدرتهم»[3]. وفي مجتمع على هذه الشاكلة، فإن سهولة الطلاق تهيئ أرضيّـةً لإفساد كلا الجنسين. وعليه فقد كانت المسؤولية الزوجيّـة غائبة. واعتقد بعضهم أن جواز الاقتران بأربع زوجات يعني أنَّ هاته الزوجات يذهبن سويّـاً إلى فراش الزوج. وقد ساق نرفـال هذا الرأي -كما تقدمَّ القول- إلى أحد الشيوخ المسلمين: فكان له وقع الصاعقة على هذا الأخير[4]. وحالما أدرك نرفـال الحقيقة بادر إلى التأكيد على الكرامة والطهارة التي تحكم علاقة الرجل المسلم بزوجاته، ويقول: «إنَّ الشريعة الإسلاميّـة تخلو من أي قانون ينال من وضعية المرأة المسلمة أو يضعها في حالة من العبوديّـة أو الامتهان كما يُهيّأ للمرء»[5].

فيما أمل بعض الكتاب الغربيين بصورة غير واقعيّـة في إمكانية لعب المرأة المسلمة دوراً أكثر فعالية في حياتها الزوجيّـة. فلم تنظر الليدي ماري -مثلاً- إليها كزوجة ذات شخصيّـة مُسْتلبة بل كامرأة تملك مقومات التأثير على زوجها. وكان الكتاب الفيكتوريون؛ ممن يعتقدون بالطبيعة الأخلاقيّـة للمرأة في موازاة الطبيعة الشهوانية للرجل، يبشرون بأن دور المرأة المسلمة يتحدَّدُ في إنقاذ الرجل المسلم من نفسه. وكانت هذه المهمَّة البائسة أمراً عصيّـاً على التحقيق بالنسبة للمرأة الفيكتوريّـة كما الشرقيّة بصورة سواء. ولقد مثَّل ذلك جانباً من الحملة التبشيريّـة التي كانت تفيد أن على المسلمين أن يتحوَّلوا إلى المسيحيّـة، أو أن يهجروا المبادئ الإسلامية إذا أرادوا لحياتهم الزوجيّـة أن تتطور نحو الأفضل. غير أننا نعثر على بعض التصورات الخجولة التي تقول بأنَّ المرأة المسلمة احتفظت في بعض

1- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, p. 163.

2- Mabro, Veiled halftruths, p. 124, quoting V. Denon, Voyage dans la basse et la haute Egypte (3 vois., Paris, 1802), 1, pp. 154-6.

3- Lane, Manners and customs, p. 276.

4- Nerval, Voyages en Orient, p. 224.

5- Ibid., p.228.

المناسبات بمشاعر التقدير لزوجها. هذا التقدير الذي لم يعن بالضرورة الانصياع. وقد ألمحت جين بوميرل إلى هذا الجانب بقولها: «إنَّ المرأة العربيَّة لتفتخر بحكمة زوجها وتعتزُّ بما له من قوّة التأثير. لكنها تجدُ متعةً في الذهاب إلى الأمكنة التي يتمنّى عليها أن لا ترتادها، كما أنها تبتهج في ممارسة ما منعها من فعله»[1].

وفي سياق رصد المواقف الأوروبيَّة تجاه العلاقات التي عرفها الشرق الأوسط بين الجنسين: فلا مناص لنا من القيام بلمحة خاطفة حول ذلك التصور للحب الرومانسي التي عمل الروائيون والشعراء على بثه. تلك الرؤية التي تنهضُ أمراً مغايراً تماماً لما زعم الزوَّار أنهم لاحظوه شاخصاً في المكان. واعتقد الكتاب الرومانسيون بإمكانية أن تنشأ علاقة عاطفيَّة في منطقة أكثر بساطة من أوروبا، إنما أكثر شبوباً عاطفيّاً مثل الشرق. وكان هذا عائداً -من منظورهم- إلى المناخ والبيئة الإسلاميَّة حيث تسكنُ الزوجة أو المعشوقة رغبة كاملة في أن تكون خادمة لسيدها. وحيث لا يلتاثُ الحب البسيط بالسفسطة المغالية أو المثالية المشتطَّة. فضلاً عن أن المرأة الساذجة وحتى الجاهلة تنمازُ بكونها أكثر شبقيَّة بطبيعتها من نظيرتها الغربيَّة وأقل اهتماماً بمتطلبات المجتمع. وإذا كانت هذه التصورات حاضرة في لاوعي الزائر الأوروبي عندما جابه واقع المجتمع الإسلامي. فلربما جعله هذا يرى المكائد الرومانسيَّة وخداع الزوجات حاضراً في كل بقعة من الشرق.

آراء الأوروبيين حول الرجال العرب:

خلَّف غالبية الكتاب الأوروبيين الذين جابوا الشرق تصورات وآراءَ حول شخصيَّة الرجل العربي، متأثرين بالصورة العامة التي ارتسمت في ذهن الأوروبيين عن المنطقة. ومن الممكن أن نعزل -في سياق المواجهات الجنسيَّة- مستوى أو مستويين من الانطباعات التي دمغت آراء الأوروبيين حول جنسيَّة الرجل العربي. وكان ثمَّة الكثير مما ذكر، بنحو عام، عن الجنس في الشرق الأوسط. منطلقاً في الأغلب من عاملي المناخ والدين الإسلامي، دون أن يفرد الحديث عن الرجال بكيفيَّة خاصَّة. وعمدت كتابات

1- Pommerol, Among the women of the Sahara, p. 69.

المراقبين من الفرنسيين والإنجليز إلى تقسيم العرب ضمن فئتين: بدو الصحراء، وأولئك الذين يقطنون المدن. وقدْ نظر الإنجليز بعين الاستحسان إلى الفئة الأولى دون الأخيرة. إذْ أنَّهم فضلوا بدو جزيرة العرب على سكان القاهرة. وينجلي هذا الموقف فيما قاله لورنس من أنَّ: «سكان المدن من العرب المتشبهين بالأوروبيين تحكمهم وقاحة كاملة، ليس منها براء». بيد أنَّ آخرين صدروا عن آراء مختلفة، مفضلين العرب المثقفين من سكان المدن.

وكما بينت الفصول السابقة، فإن وجهة النظر الغربيَّة عن الرجال العرب نبعت من الاعتقاد بأن شخصيَّة النبي محمد انطوت على حسيَّة جامحة. فإذا كان من جاء –حسب هذا الزعم– بالدين ينحو هذا النحو، فكيف إذن لا ينسجُ أتباعه على غراره؟! فالعربي شهواني بصورة مفرطة، ومسكونٌ بالهاجس الجنسي. وهذا بيرتون يصفُ الرجل العربي بالكسل والبلادة، وأنه لا يبذلُ جهداً إلا إذا اتصل الأمر بالنشاطات الجنسيَّة. وأكدت رنا قباني –في هذا السياق– «أن الموقف الفيكتوري صدر عن اعتقاد بأن الأجناس الأخرى كالعرب –مثلاً– ليسوا أكثر من حيوانات في حماسهم الجنسي الجامح. وجليٌّ ما تنطوي عليه هذه المقايسة من مغالطة، إذْ تنحصر الحياةُ الجنسيَّة لدى غالبية الحيوانات في تزاوج موسمي لأغراض تناسليَّة»[1].

كما اعتقد الكتاب الأوربيون أن الرجال العرب لا يتَّسمون بالجموح الجنسي فحسب، بل إنهم بارعون فيه أيضاً. وأعرب بردلي عن هذا الموقف فيما كتبه عن الجزائر حيث يقول: «إنَّ قلَّة من الرجال يمتلكون عاطفة مُتَّقدة كالعرب؛ أولئك الذين يمسهم الجنون حين ينغمسون في الحب»[2]. من جهته فقد أنحا جورج سيل– الذي أنجز ترجمة للقرآن باللائمة –على النبي محمد، قائلاً: «إنه كان – بما جُبِلَ عليه من طبيعة عربيَّة– شغوفاً بالنساء إلى حد كبير. وقدْ مارست هذه الرؤى تأثيرها على المرأة الأوروبيَّة مثل هستر ستانهوب، وإيزابيل ايبرهارد، وجيرتود بيل، اللائي وجدن متعة في معاشرة الرجال العرب وما يصحبُ ذلك من مخاطر كامنة. في حين عمد العديد من البريطانيين إلى إبقاء

1- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 8.
2- Bodley, Algeria from within, p. 92.

نسائهم بمأمن من غوايات الرجل العربي. وتحدثت فريا ستارك عن تجربتها المرعبة حين قررت العيش في حارة بغداديّة[1]. كما عبَّرتْ مولي إيزاد عن ذلك بقولها: لقد عرَّض هذا القرار مهابة المرأة البريطانيّة للخطر[2].

وقدْ حاول مراقبان -على الأقل- مقاربة علاقة الحب لدى الرجل العربي ضمن منظور سليم. فاعتقد ويلفرد بلنت أن للرجل العربي العواطف الجنسيَّة ذاتها. بما يمثّل مفارقة مضحكة تبرزها شخصيَّة بلنت نفسه المحكومة بالرغبات الجنسيّة- التي ساقته إلى خيانة زوجته غير مرّة. وفي مقترب مماثل حاول نيرڤال إنصاف الرجل العربي بإيراده لما جاء على لسان القنصل الفرنسي: «من أن الرجل العربي حسن السلوك، وملتزم بالنظام الاجتماعي والأخلاقي الذي يُكرّسه القانون، فكان الالتزامُ به مسألة شرف ما دام لا يطلب مستحيلاً»[3].

ومن الواضح أن بعض الأوروبيين رأوا في الشاب العربي كائناً جذاباً إلى حد بعيد. وتشخصُ هذه الحقيقة إذا استحضرنا كتاباً كذلك الذي ألّفه جـ.س. بريتشارد؛ الذي يعد من أوائل الأنثولوجيين، «وصاحب التأثير الكبير على بيرتون «. حيث تضمن كتابه؛ «التاريخ الطبيعي للرجل»، إطراءً بجماليّة الجسد لدى الرجل العربي، فضلاً عن قدراته البصريّة والصوتيّة العالية وحاسة الشَّم الحادّة لديه. كما ميَّز بصورة كاملة بين العرب «البدو» المتفجرين بالحيويَّة، وبين الرجال المتبلدين والشهوانيين الذين رآهم في مصر[4]. وقد كان بريتشارد يضع بذلك التخطيطات العامّة التي سيمضي على غرارها بصورة لا واعية كل من لورنس، وويلفرد ثيسغر. فطالما تملّى هذا الأخير وسامة الشباب العربي من حوله حيث يصفُ أحدهم «بأنه كان يتهادى في مشيته التي كمشية المرأة بجمال كلاسيكي وشمم فطري. بينما يرنو آخر بنظرات أنثويَّة جميلة». تلك التصويرات التي

1- M. Izzard, Freya Stark (London, 1993), p. 86.

كانت ستارك واحدة من أولئك النساء الرحالة الجسورات اللواتي لم يتعرضن لخطر التحرش من جانب الرجال العرب أو غيرهم.

2- Ibid.

3- Nerval, Voyage en Orient, p. 224.

4- Quoted by Tidrick, Heart-beguiling Araby, p. 80.

لقد قام آخرون بالمقارنة ذاتها بعد ذلك بزمن طويل. وقد كان جـ.ب. جلوب، بصورة لافتة، واحداً من هؤلاء.

ربما نُظر إليها بازدراء من جانب مجتمعه.

وأخذت المرأة الغربيَّة في بعض الأحيان بجمال الرجل العربي. وهي إن لم تعتَدْ مشاهدة أجسام الرجال مكشوفةً. فإنها افتتنت بملابس العربي المسترسلة بحريَّة. وقدْ شعرت «ماتيلدا» بنوع من السحر لدى وصولها الجزائر، فكتبت تقول: «إني أستحضر الآن كيف كنت أتمنَّى طفلةً أن تكون حكايات ألف ليلة ولية حقيقيَّة، وليست من نسج الخيال: ووقعت «كما تقول» أسيرة اندهاش بشاب عربي ذي قوة عجيبة، مصحوبة بهالة عزّ وكبرياء... وجسد منطلق... شاب عربي امتلك حقيبتي ومعها امتلك كُلِّيتي، وكنتُ أتملَّى باندهاش وجهه الدائري الجميل... وسيقانه المتناسقة، وكأنما سكبت في قوالب نحاسيَّة»[1]. أما فلورنس نايتنغيل الخبيرة بالجسد الإنساني فقدْ قالت مسحورة بالخادم المصري الذي كان يحمل حقائبها بانطلاق: من المحال أن يتخيَّل المرء أي كائنٍ أكثر رشاقة من العربي[2]. فيما بدت جيرتود بيل شديدة الحساسيَّة لجمال الرجل العربي، حين زارها شيخٌ عربي في خيمتها ذات ليلة، فكانّ جميلاً بصورة فائقة، وكانت ليلة شديدة الحرّ[3]. كما دأبت على الحديث عن جاذبيَّة ابن سعود «بابتسامته الحلوة المتأنية ونظرته المتأملة بعينين وسنانتين. بما يُمثّل نمطاً تاريخياً أنتجه العرق العربي بصورة دائمة»[4]. وقد اصطبغت أحكامها السياسيَّة –في واقع الأمر– بما حملته من مشاعر الانجذاب إلى الرجل العربي – أما إيزابيل بيرتون، فعبَّرت كذلك، بعد إذْ عجزت عن إخفاء إعجابها بالرجل العربي، قائلةً: ثمَّة شيء في صوت الرجل العربي مغوٍ بصفة خاصَّة»[5].

غير أنَّ هذه التعليقات لم تعد كونها تعليقات موضوعيَّة حول شكل فيزيقي مجرد لم تُفضِ إلى رغبة حقيقيَّة في اجتراح علاقة حميميَّة. فغالبية النساء الأوروبيات حافظن على مسافة تبقيهنَّ على مبعدة من الرجل العربي، عازماتٍ على عدم الخوض معه في

1- M.B. Edwards, A winter with the swallows (London, 1867), pp. 1, 3.

2- Quoted by Sattin, Lifting the veil, p. 175.

لقد ارتحلت فلورنس نايتنغيل إلى الشرق الأوسط، مثل كثير أتين بعدها، فراراً من الكآبة التي أنزلها بها حب عاثر.

3- Lady Bell (ed.), Letters of Gertrude Bell (London, 1947), p. 90.

4- H.VF. Winstone, Gertrude Bell (London, 1978), p. 190.

5- I. Burton, The inner life of Syria, Palestine and the Holy Land (London, 1875), vol. I، p. 366.

علاقة جنسيّة. ولم ينظر حتى إلى الرجال العرب الذين حازوا حظاً وافراً من الوسامة كرفاق أكفّاء لسيدات الطبقة الوسطى الأوروبيات. بيد أنّ ذلك لا ينفي وجود حالات بعينها من النساء الأوروبيات ممن تزوجن من عرب واستقرّ بهنّ المقام هناك.

الفصل السابع

أنماط السلوك الأوروبي

اللباس:

لبس معظم الرحالة شكلاً من أشكال اللباس العربي في سبيل تسهيل تنقلهم في الصحراء.وعلى الرغم من أن ذلك كان أسلوباً عمليّاً للتواؤم مع المناخ، إلا أنّه أنتج غير مرّة شكلاً متعمقاً من البحث عن الذات وأبرز العديد من الأسئلة حول الجنس، والشخصيّة، والهويّة. لاسيما وأنَّ اللباس يشبع رغبة مترسخة في الإعلام عن الذات. فضلاً عمّا ترسله الملابس من إشارات تعكسُ المواقف الجنسيَّة وغير الجنسيَّة تجاه العالم. وتتّصلُ هذه الإشارات، بوثاقة، بأشْكال اللباس التي يرتديها المرء في بيئته الخاصّة أو ارتدائه لملابس مختلطة أو مُسْتعارة من بيئة أجنبيَّة. كما أنه من الممكن أن يلعب اللباس دوراً في التأكيد على الفجوات التي تفصل بين الأشخاص الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة. ولم يتبنَّ الحكام الإنجليز كما الفرنسيون -بصورة إجماليَّة- ملابس السكان المحليين، وإن اعتمدت بعض المسحات المحليَّة مثل الطربوش والكُبّية، كجزء مُكمّل للزي العسكري. وكان البريطانيون أكثر رسميَّة بصفة خاصَّة، وأكدوا على ضرورة اعتماد اللباس الذي لا يلغي الفروقات التي تبرزها الرتب والمواقع. وعليه، فقدْ نُظر بعينٍ كارهةٍ إلى أولئك الذين تبنوا الملابس المحليَّة من الرجال والنساء البريطانيين.

وقد سعى فلوبير وراء تجربة جنسيَّة غرائبيَّة في العالم العربي، وأراد أن ينغمس بصورة كليَّة في مناخه المحلِّي. وكان ينشدُ التحرُّر من خلفيته الأوروبيَّة، وأن يصبح ذلك «الآخر» ما أمكنه ذلك. فانغمس في تجارب غرائبيَّة وتبنّى اللباس المحلي في سبيل تحقيق مأربه. بيد أنه لم يستطع أن يضلِّل الآخرين. وإن كان ثمّة احتمال أن ارتداءه للباس المحلي شكَّل لديه قناعة بأنه أصبح مُتَماهياً مع المجتمع الشرقي. لكنّما تبني اللباس المحلِّي لم يعدُ تمثيليَّة تحزيزيَّة اشترك فيها كلا الفريقين. فلم يعن تبني هذا النمط من اللباس قبولاً به.

وذهب فلوبير أبعد من هذه الخطوة في سبيل «امتلاكه» للعالم العربي؛ فقد شعر بصورة ما أنَّ بمقدوره امتلاك المرأة العربيَّة فيزيقيَّاً إذا ظفر بعينات حميميَّة من ثيابها؛ كالملابس الدَّاخليَّة. وكتب يقول: «إننا لم نشتر نساءً ولكن أزواجاً من ملابسهنَّ الداخليَّة».

ومن الممكن أن يكون ارتداء الزِّي الشرقي طريقة لإخفاء الهويَّة، أو أسلوباً في التخفي كي يتمكن المراقب من ممارسة مهمته في جو من الحريَّة. ولم يكن هذا بالأمر الشَّاذ. وربما انطوى تبني زيٍّ ما بغرض التخفي على دوافع أكثر عمقاً، غلب عليها الغموض بصورة ما. وثمَّة مثالٌ آخر؛ هو كاريستن نيبور (1765) الذي سعى نحو ضرب من تغييب الهويَّة الأصليَّة عبر ارتدائه للباس العربي واتخاذه اسماً إسلاميَّاً، هو عبدالله. ولم يكن من المرتقب أن يخدع أحداً ولاسيما البدو. وتتضّح هذه الحقيقة إذا ما تفحصنا صورة له، ظهر فيها وقد ارتدى عمامة ودشداشة مزركشةً قبل أن يتَّشحَ بعباءة. واضعاً على وسطه خنجراً مزخرفاً وحربه ومُنْتعلاً بابوجاً. في أيما حال، فقدْ اعترف هو ذاته بأنَّه ألفى صعوبة في التوافق مع السلوكات والعادات الشرقيَّة[1]. وكان نيبور يقتفي بذلك آثار جـ.ل. بيركهارت الذي جاب أرجاء الشرق الأوسط أوائل القرن التاسع عشر. وكان بيركهارت قد توقَّف عبر طريقه في مالطا، حيث ارتدى اللباس العربي لأوَّل مرَّة واتخذ اسماً عربيَّاً. ثم انتحل شخصيَّة تاجر عربي، ونجح في أداء مناسك الحج في مكّة بمأمن من الخطر. وتزعمُ كاتبةُ سيرته،كاثرين سيم[2] بأنَّه برز كأول انجليزي نجح في تبني هذا الأسلوب من التنكر عبر ارتدائه الملابس الشرقيَّة. فيما انبرت ليلى أحمد؛ التي كتبت سيرة لين الذاتيَّة، للتشكيك بالحكم السابق: «إذْ لم يمثّل بيركهارت –من وجهة نظرها– إلا إرهاصاً للمظهر الخارجي والسطحي للإنجازات الحقيقيَّة التي جسَّدتها الشخصيات الإنجليزيَّة العظيمة أمثال؛ لين، وبيرتون، وداوتي، وبلنت، ولورنس»[3]. وأنَّ بيركهارتْ لم يختبر الشرق بالصورة المكثفة التي خبرها به من جاءوا في إثره ممَّن شعروا بحاجة عميقة

1- Quoted by Tidrick, Heart-beguiling Araby (Cambridge, 1981), p. 15, facing which is the picture of Niebuhr.

2- K. Sim, Desert traveller: the life ofJean Louis Burckhardt(London, 1969).

3- Ahmed, Edward W Lane (London, 1978), p.90.

في اختبار نمط الحياة العربيّـة»[1].

أما الطبيب ر.ر. مادين؛ الذي أقام في الشرق الأوسط ما بين عامي 1824م و 1827م. فقد كان لديه تصورات واضحة حول الزي الملائم للزائر الغربي حيث يقول: «إنَّ اللباس العربي يُجنِّبُ الزائر الغربي -لدى مروره بقرية من القرى- زخات من اللعنات والحجارة. وإذا ما توافق الزائر مع اللباس والعادات العربيَّة، فإنَّ هذا سوف يمثِّل تودداً تجاه السكان العرب. وإذا كان الزائر محظوظاً بامتلاكه لحية سوداء مسترسلة، فإنه سيجد في كل مكان يحلُّ فيه من يُثْني على هذه الإضافات بوصفها خصالاً توحي بالحكمة. وإني لمدين إلى لحيتي بما حققته لي من أمان في كثير من المرات التي مررتُ فيها بعرب... وعليه، فإن نصيحة الميجر دينهام للأوروبيين أن يرتدوا في أسفارهم الملابس الإفرنجيَّة هي نصيحة غير حكيمة: لأنَّ العرب يحتقروننا بسبب ما نلبس أكثر مما يحتقروننا لجشعنا: فملابسنا الضيقة لا تبدو لهم سخيفة وحسب بل غير مُحْتشمة أيضاً. ولديهم انطباعٌ عام أنَّ ملابسنا تجعلنا نبدو مثل القردة»[2].

وقدْ جُعلت الملابس العربيَّـة، سواء تلك التي يرتديها الرجال والنساء، فضفاضة كي تجلب الرَّاحة والبرودة ولتخفي الملامح الجنسيَّـة. ومن هنا فإن فكرة السروال العربي كانت أمراً لا يمكن تصوُّره بالنسبة للإنسان الغربي.

وحاول إدوارد لين الاندماج في المجتمع القاهري عبر اتباعه لعاداته وتبنيه للغته وأنماط اللباس فيه. ومع ذلك فقد كان من المُحتَّم عليه أن يبقى مُراقباً خارجيًّاً. وظلَّ يُعرف في القاهرة رجلاً إنجليزيًّاً يسعى للظهور بمظهر المصري. من ناحية ثانية، فقد أراد بيرتون أن يطِّرح انجليزيتـه، لا بغرض التمويه، ولكن كي يكون إنساناً عربيًّاً. ومضى إلى أقصى ما في مستطاعه كي يجتاز طريقه إلى مكّة ليؤدي مناسك الحج. فأُجريت له عملية ختان، وأطلق لحيته وحلق رأسه بعد إذ ارتدى ثياباً شرقيَّة. وكان منْ شأن هذا أن يعرِّض زوجته للخطر

1- Ibid., p.91.

2- R.R. Madden, Travels in Turkey, Egypt, Nubia, and Palestine, in 1824, 1825, 1826, and 1827(2 vols., London, 1829), vol. 1, pp. 38 1-2.

تحمل صفحة العنوان من هذا المجلد صورة ملونة للمؤلف بملابس سوريَّة حيث يرتدي عباءة وبنطالاً أحمر ويعتمر عمامة. وتظهر الصورة، ويا للعجب، قيامه بقياس النبض لفتاة دُفعت عبر باب منفرج قليلاً.

إذا ما افتضح أمره. فيما رأى فون فرود؛ كاتب سيرته، أنَّه لم ينتحل الشخصيَّة العربيَّة كي يتحرَّر من هويته الأصلية، وإنما لأنَّ الخداع والمخاتلة شكّلا له إمتاعاً خاصاً. مهما يكن من أمر، فقد ألحَّتْ زوجته على أنَّه لم يسلك طريقاً زائفاً، وإنما أصبح، ببساطة، عربيّاً مسلماً. وألفي بيرتون متعة في تمثُّل شخصيَّة أخرى خلف ثيابه. ونجح في جعل أهل مكة يعتقدون بأنه شرقي. أما في دمشق؛ حيث كان معروفاً بصورة جيدة لكونه يشغل منصب القنصل الإنجليزي، فغالباً ما افتضح أمر تنكُّره. حتى لو غضَّ السكان المحليون الطرف عنه، تاركينه لأوهامه. غير أنَّ تشارلز داوتي عزم على أن ينتهج خطاً مختلفاً في رحلاته. فرفض بصورة قاطعة أن يجوب الشرق بوصفه مسلماً. وأصبح يعرف في كل مكان، بعد أن ارتدى ملابس عربيَّة سوريَّة، بخليل النصراني. إذ وقفت تنشأته الفيكتوريَّة، بخلاف بيرتون، حاجزاً مانعاً دون ممارسته الخداع. على الرغم من أنَّ الموت اعترض سبيله في بعض الأحيانْ. لقد كان مدخله إلى العالم الشرقي حالة نادرة بحق.

ووجد ويلفرد بلنت، بما جبل عليه من طبيعة قلقة،متعة عميقة بالتحوَّل الذي يشعر به المرء جرَّاء ارتدائه الملابس العربيَّة. وكتب عن التأثير المزعوم للشرق مُسجِّلاً: أنَّ لحظة التحوَّل من ارتداء الملابس الأوروبيَّة السمجة إلى ارتداء الملابس العربيَّة، لهي لحظة ولادة جديدة». وتنعَّم بلنت وزوجته «آن» بالحريَّة التي أتاحها الشَّرق، كما تمتَّعا بالثياب الشرقيَّة. وهكذا، فلم تكن رحلة بلنت إلى الشرق ضرباً من البحث عن الذَّات أو أنها متأتية عن شخصيَّة مضطربة، بل رحلة خارجيَّة استمتع بها لذاتها. بالمقابل، فإن العلاقة المعذَّبة التي جمعت لورنس بالعرب بما مازجها من كره وحب، قادته إلى خلاصات متضاربة. وتبنى لورنس اللباس العربي بصورة تدريجيَّة خلال أولى جولاته في الشَّرق. أما رحلاته التي قام بها حين كان طالباً في أُكسفورد، فقد قام بها مرتدياً ملابس أوروبيَّة خلا رحلة أو رحلتين قصيرتين إلى مناطق آثاريَّة محظورة. واعتقد لورنس أنَّ بشرته الشقراء لن تتيح له التَّخَفي منتحلاً الشخصيَّة العربيَّة. ومع ذلك، فإن السلطات التركيَّة ألقت القبض عليه عام 1909م، حين كان يرتدي ملابس عربيَّة. مُرتابةً في أنه يحاول التهرُّب من الخدمة العسكريَّة «ربما لظنهم أنه شركسي». لكن الملابس العربيَّة أنشأتْ لديه قلقاً، وكتب بألم

عتيد يقول: «أنَّ الجهد الذي أبذله... للعيش في الملابس العربيّـة... جعلني أبتعدُ عن انجليزيتي»[1]، وشعر بنفسه ممزقاً بين عالمين وأنه يعيش في بعض الأحيان على حافة الجنون. غير أنه وافق الأمير فيصل في أن اللباس العربي أكثر ملاءمة لظروف الصحراء من الزي البريطاني، الذي لم يلبسه إلا في شكله المدني. وانتقى لورنس، حين شرع في تبني اللباس العربي -ألطف الملابس وأجملها بما يوائم شخصيَّة رفيعة. وجاء في الفصل الذي أسماه «إرشاداتٌ في كيفيَّة التعامل مع العرق العربي»، من كتابه «أعمدة الحكمة السبعة»، قوله: «لأنَّ للباس أهميَّة بالغة لدى البدو، كان على المرء أن يلبس الملائم منه وأن يظهر مرتاحاً فيه»، ويمضي قائلاً: «اذهب إلى آخر الشوط. اخلعْ ملابسك وماضيك مع أصدقائك الإنجليز على الشاطئ واسلم نفسك للعادات العربيَّـة بصورة كاملة»[2]. وتبدو هذه النصيحة متناقضة مع تصور آخر للورنس يقضي بأنه يتوجب على الإنسان الإنجليزي أن لا يقع أسير ما أسماه «السيد المتوحش؛ العرق الأحمر». ومع ذلك، ولشدَّة دهشة رفقائه البريطانيين، فإنه لبس الزي العربي في القاهرة. بل حتى في باريس حين عمل مترجماً للملك فيصل في مؤتمر السلام. لقد كان شاذاً بسلوكه ومن العسير أن يدرك المرء الطبيعة النفسيَّـة التي تكمن وراءه. فعلى الرغم من ضجره -كما يظن- من العالم العربي في تلك الأثناء، وتوجهه إلى التخلص من بريق الشهرة، إلا أنه لم يجد طريقة مؤكدة أخرى تميزه عن جموع السياسيين والدبلوماسيين الرصينين. وقد تبنى لورنس لاحقاً طرائق تنكريَّـة أُخرى مثل زي الجندي والطيار الحربي.

وكذا كان الأمر بالنسبة لثيسغر؛ الذي حمل مشاعر مضطربة تجاه تبني اللباس العربي. وتمثل موقفه فيما صرَّح به قائلاً: «إني أمقتُ أن أكون في الملابس الخطأ، إنها تربكني». ولبس ثيسغر -في الشرق الأوسط- ما راق له من ملابس في أيِّ وقت عنَّ له ذلك. في حين أنكر على هارلود اينغرام؛ الذي احتل منصب القنصل البريطاني في حضرموت، ارتداءه الملابس العربيَّـة في مكتبه. ويقول: «لم يكن هارلود من ذلك الطراز من الرجال الذي أكنُّ

1- T.E. Lawrence, Seven pillars of wisdom (London, 1935), pp. 3 1-2.
2- J. Wilson, Lawrence of Arabia (London, 1989), p. 963.

له احتراماً. لأنه لم يتوقف يوماً عن ارتداء الملابس العربيَّة. فإذا اعتمر القنصل طربوشاً لأنَّه شعر أن هذا السلوك يجعله أقرب إلى الناس الذين يخضعون لإدارته. فإنَّ هذا يمثِّل سلوكاً أخرقَ... ومُذهباً للكرامة»[1]. كما أنَّه انتقد جيفين ماكسويل؛ الذي كان منافساً لثيسغر كخبيرٍ في الأهوار، لتبنيه الملابس العربيَّة على نحو سريع. يقول: إن ماكسويل أراد أن يلبس الثياب العربيَّة لأنها أكثر رومانتيكيَّة... لكن ماذا كانت النتيجة؟... لقد بدا من السخف جدَّاً جعل صبية القارب الذين يعملون معي يقولون: إنهم لن يصحبوه معهم، وهو على هذه الهيئة»[2]. وكان ثيسغر ذاته قد لبس، في بعض الأحيان، لباساً مشتركاً اجتمع فيه اللباس العراقي المحلي والأوروبي. حيث ارتدى دشداشة محليَّة تحت جاكيت وقميص أوروبيين. وبدا في كامل أبَّهته عندما ظهر بمظهر البدوي بلحية وعمامة، وقدْ تجهَّزَ بحزام للرصاص وخنجر، فضلاً عن حمله لخيزرانة. وانتقد ميشيل آشر ثيسغر لما انطوى عليه مبدأه في اللبس قائلاً: أن ثيسغر اعتقد أن للمرء الحق في أن يرتدي الملابس العربيَّة، ولكن إذا اتَّبعَ العديد من الأوروبيين هذه النصيحة، فإن اعتقاده بمقدرته الاستثنائيَّة على التنقل من ثقافة إلى أخرى تكون قد اهتزَّتْ»[3]. وأراد ثيسغر أن يحوز على أفضل ما في العالمين، فعمد إلى الانخراط بالمجتمع المحلِّي حين رغب في ذلك، وعزم على أن يكون رجلاً انجليزيَّاً متميزاً عن المجتمع المحلي، حين يكون ذلك أمراً مرغوباً فيه. لكنه لم يتمنَّ يوماً أن يشكل أمره على أحد فيظنه شخصاً آخر.

وقدْ تقلَّبت مواقف النساء، كذلك، بين اتجاهين وربما ثلاثة بشأن اللباس. فتَّبنين، بادئ الأمر، الزي الأوروبي كعلامة على الاختلاف والفوقيَّة والهيمنة. كما فعلت الليدي ماري التي كانت حريصة على أن تحافظ على مسافة تبقيها على مبعدة من النساء التركيات. فحينما قامتْ بزيارتها الشَّهيرة إلى الحمَّام في صوفيا. ذهبت بثياب السفر، وهو ثوب الركوب الذي نظرت إليه النساء المستحمات بإعجاب شديد. إلا أنها رفضت أن تتجرَّد من ملابسها كما فعلْن. لكنهنَّ –كما تقول– كُنَّ حريصات على إقناعي، وكنتُ مُجْبرة،

1- M. Asher, Thesiger: a biography (London, 1994), p. 150.

2- Ibid., pp. 150-1.

3- Ibid., p. 151.

آخر الأمر، على فتح قميصي لأُريهنّ المشدَّ الذي أرضى ذوقهنّ كثيراً[1]. واعتقدت تلك النسوة أن المشد كان بمثابة حزام العفّة الذي لا يمكن فتحه إلا من جانب الزوج. بيد أن الليدي ماري ارتدت –لاحقاً– ثوباً تركياً فضفاضاً ونقاباً وسيلةً في إخفاء شخصيتها، وربما طريقةً في الاندماج مع النساء التركيات. لكن، وعلى الرغم من أنها عمدت إلى تغيير هويتها في بعض الأحيان فإنها اعترفت، وربما كانت سعيدة بذلك، أن تخفيها في ملابس عربيّة لم ينطل على أحد. ومن ثمّ، فقد كانت تشعر بالانشراح لدى ارتدائها الملابس المحليّة البراقة، وكسر أن تعامل بوصفها زائرة أوروبيّة من طراز خاص حين يكتشف أمرها في مسجد السلطان سليم، معتقدةً أنها تبدو جذابة بارتدائها للملابس المحليّة بينما تحتفظ تحت هذه الثياب بمقامها الأوروبي الرفيع.

وثمّة مثالان ينهضان كمقتربين مختلفين من تلك المقتربات التي انتهجتها النساء الأوروبيات. تمثلت الأولى في جيرتودبيل؛ الرَّحالة والمسؤولة الإداريّة، التي أصرَّت على اصطحاب مجموعة من آخر ما أنتجته الصرعات الإنجليزيّة والباريسيَّة من ملابس وقُبعّات إلى الصحراء. حيث درجت على استخدام الأواني الزجاجيَّة والشوك والسكاكين على موائدها. ولم ترتد ثوباً عربيّاً في يوم من الأيام، حتى في بيتها الخاص في بغداد خلال أشد الفصول حرّاً. وقد منعها مزاجها الحاد، وموقعها كامرأة في محيط من الرجال، ورغبتها في الاحتفاظ بالسلطة، من الائتلاف مع الشروط العربيّة، أو أن يحسبها المرء امرأةً عربيّة. كما نظرت إلى الليدي أوتولين موريل على أنها مخالفة للطبيعة في لبسها عندما التقتها وقد ارتدت زيّاً عربيّاً. أما المقترب الآخر فمثلته الليدي جين ديغبي؛ التي عاشت في سوريا في القرن التاسع عشر. فقد سعت إلى الاقتران بزوج عربي وتبنّتْ العادات العربيّة. حيث دأبت على تدخين النرجيلة. وتجولت حافية القدمين، واتّشحت بنقاب وملاءة زرقاء فضفاضة متماثلةً بصورة كاملة مع قبيلة زوجها.

وتمثَّل الطراز الثالث الذي انفتح أمام النساء الأوروبيات في الشرق الأوسط في ضرب من الملابس المختلطة التي لم يرتدها الرجال. وكانت الدوافع الجنسيّة حاضرة في بعض

1- Montagu, Letters, pp. 106, 108.

الأوقاتْ. لكن هذا كان مصادفة في الغالب، أو حتى حالة من الخطأ في تعيين الهويَّة. فعندما شقَّتْ جيرتود بيل طريقها في الصحراء ممتطية راحلتها بصحبة لفيف من الرجال، لبست تنورة مفصولة على هيأة بنطال. وارتدت جاكيتاً رقيقاً بعد أن أحاطت قلنسوتها بكوفيَّة، وشعرت بنوع من الحيرة لدى اكتشافها أن المسافرين ظنوها رجلاً للوهلة الأولى، فقد نادوها بالأفندي، قبل أن يلحظوا تنورتها. وكذا كان الحال مع فريا ستارك التي لبست زيّاً أوروبيّاً محيِّراً، وهو عبارة عن بنطال ركوب قصير وقبعة مستديرة، على الرغم من أنها حاولت، دوماً، الاندماج في المجتمع المسلم، وأن تسلك سلوكاً حذراً. فقدْ رأتْ في هذا أمراً جوهريّاً للمرأة، وغالباً ما مكنها من الولوج إلى الحريم ومحادثة النساء اللواتي، على الرغم من ذلك، دارت بفكرهنَّ بعضُ الشكوك حول جنسها. وقد اعتقد ثيسغر مجدَّداً أنها أخفقت في هذا على نحو ذريع. فقد كره لباسها المستعار الذي أظهرها كرجل عربي، ولكن بهيئة زائفة. يقول: «ألقِ نظرة إلى صورة فريا ستارك باللباس العربي، وهي تضع على وسطها -مثل الرجل- خنجراً وحزاماً للرصاص، ناهيك عن البندقيَّة وكل ما تبع ذلك... حسناً فلم كل هذا؟ إذا أرادت أن ترتدي مثلما يلبس العرب. فلتتوشَّح بملابس النساء بدلاً من ارتدائها هذه الأشكال السخيفة من الملابس التي تظهرها مثل رجل أو صبي. تلك الملابس التي عرَّضتها للاستهجان بدءاً ونهايةً»[1].

وقد طافت السيدة فريا براحلتها دون زوج، وظلَّت -مثل بيل- لغزاً استغلقَ على العديد من الرجال العرب. وبرزت إيزابيل بيرتون متفردة في كونها المرأة الوحيدة المتزوجة من بين أولئك اللواتي زُرن الشرق. وقد تجولت مرتديةً زيّاً عربيّاً ذكوريّاً. ومثَّل لها هذا نشوة خاصة قائلةً: «لعلَّه يبدو أمراً مُخلاً بالأدب. لكن جميع الملابس العربيَّة فضفاضة جداً، وسابغة إلى ذلك الحد الذي تغيبُ فيه الفروق بين ما يلبسه الرجال وما تلبسه النساء». وذكرت أنها جعلت النساء يتعدن من طريقها حالما دخلت إلى الحريم، وصرخن بطريقة ترشحُ بالازدراء: ما هذا برجل ولا امرأة، ولا أي شيء آخر. آعذنا الله من هذا

1- Asher, Thesiger, p. 150.

السلوك الموبوء»[1]. وكانت ليزلي بلانش قاسية في نقدها لـ «إيزابيل بيرتون»، ذاهبةً إلى أن تنكرها كان يُفتضح بسهولة. تقول: على الرغم من أنها لم تتجاوز الأربعين، إلا أن الليدي بيرتون تبدو وقد فقدتْ كثيراً من نضارتها، إلى درجة تبدو فيها في سن متقدمةً. فيما زعمت الليدي بيرتون أنَّ الرجال ظنوها ابناً لبيرتون حين كانت ترتدي بنطالاً فضفاضاً وبرنساً. غير أنَّ بلانش ترتابُ في هذا قائلةً: «يخامرنا الشك في أن تكون الليدي بيرتون قدْ عوملت بوصفها صبيًّا، بما تملكه من وجه متورِّد وتقاسيم كبيرة»[2].

وإذا كان ارتداء اللباس العربي أمراً منغصاً للبريطانيين. فقد وجدت إيزابيل ايبرهارد -على نحو استثنائي- التنقل بالزي العربي أمراً مُسلِّياً. وقادتها روحها السلوفانية المعذبة إلى تبني اللباس العربي الذكوري طريقةً للهروب من نفسها، في الوقت الذي انساقت فيه وراء حياة شاذَّة ومحمومة. وخرج الكتَّابُ بالعديد من التَّفسيرات حول ارتدائها الملابس المختلطة. ومن هذه أنها ربما كانت تعاني من أزمة هويَّة. وأنها استخدمت ملابس الرجال لإخفاء اضطرابها المزمن. وكتبت هي تقول: «لقد أردتُ أن أكسي نفسي بهذه الشخصيَّة المحبوبة، التي هي الشخصيَّة الحقيقيَّة في الواقع»[3]. وثمَّة تفسير آخر يقول بأنها لم ترتدِ ملابس الرجال كي تظهر بمظهر الرجل، بل كي تكون، بصورة مفارقة، أكثر انثويَّة. وكي تتعرَّف إلى الأنثى في داخلها؛ تلك الغاية التي لم تحقق باحتمال كبير، ومهما كان السبب فإن هذا يؤكد طبيعتها الغامضة وسلوكها المتناقض في كونها مزدوجة جنسيًّاً حين تلبس كرجل. وقد شعرت إيزابيل ايبرهارد كما تقول: «أنه لن يتأتى لها رؤية أي شيء إذا ارتدت الملابس الخاصَّة بالمرأة. وسيكون العالم بأجمعه مغلقاً أمامي لأنَّه، فيما يبدو، جُعل للرجال دون النساء»[4]. وتسترسل في حديثها بصورة أعوزها المنطق قائلةً: إنها أرادتْ أن تكون مغمورة بحمام الحياة الشعبيَّة حتى تتلقَّح بالطوفان البشري». وفي هذه الصيغة الجنسيَّة المجازيَّة ما يفنِّدُ أي دافع في أنها تريدُ أن تكون رجلاً. وحيثما ذهبت في شمال

1- F. Brodie, The devil drives: a life of Wilfrid Scawen Blunt (London, 1967), p. 252.

2- L. Blanch, The wilder shores of love (London, 1954), p. 64.

3- A. Kobak, Isabelle: the lift of Isabelle Eberhardt (London, 1988), p. 107.

4- A. Behdad, Belated travellers: Orientalism in the age of colonial dissolution (Durham, 1994),p. 121.

أفريقيا، فإن تمثيله إيبرهارد التحزيريَّة لم تنْطل على أحد. لاسيما وأنَّ نشاطاتها الجنسيَّة كانت ذائعة الصيت، فضلاً عن تعاطف عدد من أولئك الذين التقتهم. وكما صاغت ذلك جيرتود بيل بصورة غير واعية: «فإن المرء يجدُ في الشرق أعرافاً جنسيَّةً أقل تقييداً بالحواجز المصطنعة، كما يلقى تسامحاً أرحب متأتياً من التنوع الكبير لتلك البيئة[1]».

أثرُ المدارس الرسميَّة:

تخرَّج غالبيَّة رجال النخبة التي خدمت الإمبراطوريَّة من المدارس الرسميَّة، وقدْ خبروا فيها نمطاً من التجربة التي بقيت آثارها باديةً على مجمل حياتهم. كما مثَّلتْ هذه المدارسُ خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن الذي يليه مراكز التدريب لخدمة الإمبراطوريَّة. وجاء في الخطاب الذي ألقاه أنطوني غريك كيرك؛ أحدُ الشخصيات الكولونياليَّة، في الحفل الذي أقيم مؤخراً عام 1995م، للسير غاوبين بيل الذي خدم في كل من الخليج والسودان، قوله: «إنَّ غاوين ظلَّ وفياً طوال حياته للأهداف والقيم التي تلقاها في كلية وينشستر وأوفى بدينه للكليَّة عبر خدمته للإنسانيَّة»، وكانت كلية وينشستر تقوم على إعداد النخبة التي توقفُ نفسها للخدمة العامَّة، حيث كانت تُرسِّخ هناك القيم الإمبرياليَّة في نفوس الطلاب الذين سيعكفون على حكم الأجناس المتخلِّفة. ومثَّل ذلك أمراً طبيعيَّاً ومهمَّة لا يعتورها الشك في سبيل إعداد حكام طليعيين. وكتب توماس أرلوند؛ الرئيس الأشهر لمدرسة راغبي يقول: إني أعتقد أنَّ الجنتلمان الإنجليزي المثالي... لهو الأنموذج الأفضل من أي شخص استطاعت الأقوام الأخرى أن تنتجه[2]«... وأنه لواجب منوطٌ بمدرسة راغبي ومثيلاتها أن تنتج هذا النمط من البشر. وفي ذات الاتجاه فقد كان لدى كرومر اعتقاد راسخ بالصفات التي يتوجَّب توافرها في الرجل الإنجليزي الذي سيجَّند للخدمة في السِّلك الدبلوماسي في السودان. ومن هذه أن يكون شخصاً فاعلاً، ومُتَمتِّعاً بصحة جيدة، وذا شخصيَّة متماسكة، فضلاً عن امتلاكه إمكانات حقيقيَّة. وأنْ لا

1- Kobak, Isabelle, p. 89.

2- L. Strachey, Eminent Victorians (London, 1986), p. 181.

يكون مُنتجاً ثانوياً من منتجات مجتمعة. بل من صفوة أولئك الذين تخرجوا في كلياتنا ومدارسنا»[1].

وقد غرست منهجيَّة المدارس الرسميَّة عبر هذه الأهداف جملةً من القيم في نفوس طلابها، والتي كانت مبتناة على تصور غائم للشخصيَّة اندمغت في ثناياه حزمةٌ من الصفات مثل الوطنيَّة، والولاء للمدرسة والوطن، واللياقة الأدبيَّة «كالأمانة، والتهذُّب، والسلوك الحسن»، والالتزام بالمبادئ الدينيَّة، و «الانضباط». وسوف يكون نتاج أي مدرسة شخصيَّة مُرْضية في الرَّخاء ومثمرة في أوقات الشدَّة»[2]. وجاءت الخطب الدينيَّة والأنشطة الرياضية بصورة أبعد أثراً موآزرةً لجهود المدرسة. فكان من شأن هذه المغالاة في التأكيد على هذه القيم أن تضاءل من المدارك العقليَّة والفكريَّة لدى الشبان. وثمَّة اقتباس مفيدٌ في هذا السياق، إذْ جاء على لسان أحد المراقبين قوله: إن المدارس الرسميَّة، في تلك الحقبة، جعلت من الطلبة جهلة في ميدان المعرفة، قاصرةً جهدها على تعليمهم أن يتماثلوا في سلوكهم مع صورة «الجنتلمان»[3]. ولقد كانت هذه الخاصيَّة بما يعتريها من غموض هي التي عمَّت أصقاع الإمبراطوريَّة كصفة مميزة للإنسان الإنجليزي. وأشار عبدالناصر إلى نحو مفارق بهذه الخصيصة إبان أزمة السويس عام 1956. حيث ذكر محمد حسنين هيكل؛ الذي كان رئيس تحرير جريدة الأهرام آنذاك، أنه لم يدر بذهن الرئيس عبدالناصر أن البريطانيين والفرنسيين سيتدخلون في الأزمة، مما دفعه إلى القول: هذا كذبٌ صراح. كيف يكون بمقدورهم أن يكذبوا؟ هل يعقل أن يكون إيدن كذاباً؟ وعقَّب هيكل على ذلك بالقول:«إن العُسْر والاستهجان الذين طبعا موقف عبدالناصر آنذاك. كان منشأه الأسطورة التي عمَّتْ أنحاء الشرق الأوسط حول الإنسان الإنجليزي الذي لا يكذب أبداً»[4].

عاني النظام الذي انتهجته المدارس الرسميَّة من جوانب سلبيَّة عديدة. إذ كان يعزز

1- EW. Deng and M.W. Daly, 'Bonds of Silk the human factor in the British administration of the Sudan (Michigan, 1988), p. 3.

2- M. Rosenthal, The character factory (London, 1986), p. 95.

3- H.B. Gray, The public schools and the empire (London, 1913), p. 120.

4- M.H. Heikal, Nasser: the Cairo documents (London, 1972), p. 108.

بنخبويته الانقسامات الطبقيَّة في المجتمع البريطاني، ويبقي على الامتياز العرقي في الأصقاع المترامية للإمبراطوريَّة. فكانت وفق هذا الاعتبار مؤسسة ذكوريَّة شوفينيَّة[1]، عملت على إقصاء الأولاد عن عائلاتهم في مرحلة سنيَّة مبكرة تاركةً على حياتهم العاطفيَّة جراحاً غائرة. وتنجلي هذه الحقيقة فيما قاله لاحقاً العديد من هؤلاء الطلبة: مثل روبرت غريف الذي تحدَّث عمَّا ألم به من عنت ومعاناة في مدرسة «تشارتر هاوس» قائلاً: «لقد استحالت الحياة المدرسيَّة واقعاً وغدا البيت وهماً». وقد كان الآباء من العائلات الحاكمة يفقدون أي علاقة عاطفيَّة مع أبنائهم لدى بلوغهم الثامنة. وكانت أي محاولة منهم لإقحام المشاعر العائليَّة في بنية الحياة المدرسيَّة تجابه بمواقف ساخطة[2]. وكان النظام الطبقي لهذه المدارس، الذي يتسلسلُ وفق أُطر هرميَّة يأتي في مقدمتها الطلاب العرفاء، ثم الأقدمون، فالجدد، وانتهاءً بالصغار؛ حديثي الانتظام، ويمتدُّ ليشمل الحياة التي تعقب التخرُّج من المدرسة[3]. وتمثلتْ أحدُ الجوانب الأكثر إثارةً للجدل فيه في العقوبة الجسديَّة التي كان ينتهجها المديرون والطلاب العُرفاء على حد سواء. حيث كانت وسيلة الضرب ذائعة بصورة ملحوظة فيما كانت آثارها مُسْتترة. وقدْ بعث تلميذٌ ومعلم سابقان برسائل إلى إحدى الصحف البريطانيَّة تمحورت حول هذا الموضوع. وجاء في حديث الأول قوله: «أعتقد بأني تعافيتُ ممَّا وقع على بدني من عقاب، غير أنَّ العالم يكتظُّ بالأفراد الذين ما زالوا يعانون من آثاره». في حين كتب المعلم يقول: «كان المعلمون يرقبون الألم والآثار الكارثيَّة اللذين ينجمان عن هذا النظام السادي، وهم كارهون للمشاركة في لجم شخصيَّة الجيل القادم». وثمة رتلٌ غفير من الأفراد الذين كتبوا عن اليأس الذي أحدثه هذا النمط من العقوبة. وقد عالق ادوارد سعيد بين هذه المدارس والمدارس التبشيريَّة الإنجليزية في الشرق الأوسط، حيث تعرَّض فيها للضرب الذي كان عقوبة سائدة في نظام

1- أجري مسح عام 1997م، حول النواب من النساء من جانب جمعيَّة فاوست. وجاء فيه أن 63٪ في المئة منهنَّ صرَّحت بأنَّ «ثقافة الـ أوب»، و«مواقف المدارس العامَّة»، اجتمعت لتجعل النساء من النواب أكثر صعوبة من حياة الرجال.

2- 24 R. Graves, Goodbye to all that (London, 1960), p. 24.

3- لقد وضع ذلك، بصورة موجزة، أو ستاس مايلز؛ وهو كاتب مشهور اختصَّ في الرياضة أوائل القرن العشرين، حين قال: «إننا نعامل السكان الأصليين بنفس الطريقة التي يعامل فيها السيِّد الإنجليزي؛ صاحب البيت الريفي، خدمه في ملعب الكريكيت.

هذه المدارس التي مثَّلت –وفقاً لسعيد– نسخاً شائهةً عن المدارس البريطانيَّة الرسميَّة. وهكذا، فإن نظام المدارس الرسميَّة حفر عميقاً في الأفراد الذين وقعوا تحت وطأته، وعمل على قولبة شخصياتهم ومنظورهم للحياة. وحافظ التلاميذ السابقون على اتصالية ما بأيَّام الدراسة الأولى عبر صور جديدة تمثلت في الولاء للمدارس القديمة والانخراط في عضوية الأندية بما مثَّل صورة صنميَّة تتأبى على النمو أو ما اصطلح كايرل كونلي على تسميته «الصِّبا المستديم» لتتجلى بذلك كثافة التجربة المدرسيَّة التي بلغت من العمق حدَّاً عطَّل حركة النمو لدى الأفراد. وعليه، فإن مقاليد الإمبراطوريَّة كانت بصورة ما بأيدي أطفال كبار، كما أن هذه المدارس رسَّختْ حاسَّة متعمَّقةً بالإمبراطوريَّة جعلت عدداً من الأفراد يستثمرون خدمة الإمبراطوريَّة كشكل من أشكال التنفيس عن مكامن الروح والجسد. وقد كان هؤلاء ممتثلون لنظام هذه المدارس التي لم يكن نهجها السلطوي موضع مساءلة من جانبهم، نظراً للتأثير طويل الأمد للحياة المدرسيَّة. ذلك النظام الذي من المرتقب أن يصبح فيه هؤلاء ذاتهم في موقع السلطة. أما أولئك الذين كانوا يتذمرون فقد كانوا يوصمون بالضعف، ويتهمون بأنهم يصدعون روح الجماعة، وكان المطاف ينتهي بهم إلى الفشل «أوْ إلى عالم الشعر والفن». ولقد أنشأ الوعي بالانتماء إلى فئة نخبويَّة شعوراً مترسخاً بالرضا وتأبِّياً على التغيير لدى تلك الطائفة من الرجال. كما كانت صور الماضي حاضرة وكامنة ثمَّة في أعماقهم، بدءاً من نظم المراقبة والضرب والرياضات العنيفة، وانتهاءً بالانفصال عن الوالدين، لتنتج هذا النمط من الرجال الأشدَّاء الذين لا يظهرون أي شكل من أشكال العاطفة أو الشُّعور[1]. وهكذا، فإن هؤلاء الأطفال الكبار كانوا على أهبتهم لخدمة الإمبراطوريَّة، وللامتثال لقوانينها، وأخيراً للموت في سبيلها.

وقد اتفق لهؤلاء أن خدموا في الشرق الأوسط كما في أمكنة أخرى، غير أنهم شعروا بالرَّاحة في الصحراء بصفة خاصَّة حيث يختلطون بسكانها البدو. وحاول البريطانيون تفسير ذلك بردِّه إلى القيم المشتركة التي التقت عندها صور الحياة البدويَّة، وتلك التي

1- Hyam, Empire and sexuality, p. 46.

خبرها الطلاب في المدارس الرسميَّة، وفي هذا تقول كاثرين تيدريك[1]: إن غالبية البريطانيين الذين انهمكوا في مخالطة البدو كانوا ممن درسوا في المدارس الرسميَّة، فقد كانت صور الحياة متشابهة في كلا العالمين حيث القسوة، وصحبة الذكور، والرياضات العنيفة: ونظام الحكم الهرمي. حتى أنَّ ما عرف عن البدو من ترحال دائم يحاورُ صورة تنقل الطلاب بين المدرسة والبيت. ولاحظت تيدريك أن الانخراط في حياة البادية كان في بعض مستوياته الدلاليَّة يقصدُ إلى إدامة الحداثة السنيَّة. تلك الفترة من الحياة التي يبدو أن إنجليزي ذلك العصر قد تجمدً عندها[2]. وقد ذكر ثيسغر أن غلوب باشا أخبره: أن ثمَّة تشابهاً كبيراً بين الغارات التي كان يقوم بها البدو وبين الرياضات التي كان يمارسها الطلاب في المدارس الرسميَّة[3]. ونوَّه ثيسغر نفسه: «أنَّ ماضيه في أكسفورد وايتون ساعده على مجاراة البدو من خلال «السلوك المتحضر»»[4].

إن العديد من السِّير التي كتبتْ حول هذه الشخصيات التي أمضت خدمتها في الشرق الأوسط تصدرتها فقرات ألقت الضوء على الرعب الذي اجتاح بظلاله الحياة الطلابيَّة في المدارس الرسميَّة. وانتقد بيرتون بصورة مريرة الآثار الوخيمة لهذه المدارس. وكتب يقول: «إنه كان يضرب حتى يستحيل جسده مثل سمكة هشَّة». ويمضي بيرتون: «وبعد بضعة أشهر اختباريَّة، حيث يتعلَّم الطلاب كيف يزدرون أُمهاتهم وأخواتهم، وكيف يبلغون مبلغاً عظيماً من الشدَّة والغلظة... فإن الطالب لا يعرفُ بعدها ماذا ينبغي عليه أن يفعل كي يبرز رجولته»[5]. وقدْ حدا هذا الوضع بوالديه، لاحقاً، إلى إخراجه من المدرسة ليتولى معلم ومربية خاصَّان تعليمه وتنشئته. مما مثَّل قطيعة --حسب زعمه- بينه وبين المجتمع الإنجليزي كان لها انعكاس على مجرى حياته في الخارج. أما ويلفرد بلنت فلم تكن تجربته مغايرة، إذْ تبدَّت كابوساً من الجلد والإرهاب. وكتب عن عذاباته في تلك المرحلة يقول: لقد غدوت عبداً، بل كرة يتناقلونها فيما بينهم، وكانت حالتى تحاكي

1- Tidrick, Heart-beguiling Araby, p. 210.
2- Ibid.,p.211.
3- Asher, Theszger, p. 360.
4- W. Thesiger, The life of my choice (London, 1987), p. 398.
5- F. Brodie, The devil drives; a life of Sir Richard Burton (London, 1967), Pp. 33-4, quoting Burton.

حالة حيوان بائس تقومُ على تعذيبه زمرة من المتوحشين»[1]. وعقَّب لونغفورد على ذلك بالقول: لقد غدا بلنت واثقاً أن رغبته في مناصرة الأمم المضطهدة لنيل حريتها تعودُ في صميمها إلى تجربة العبوديَّة تلك التي عاشها في المدرسة. بالمقابل، فإن لورنس لم ينتظم في المدارس الرسميَّة بل في مدارس أوكسفورد؛ المؤسسة حديثاً آنذاك، التي لم تتبع فيما يبدو نظاماً صارماً. حيث لم يتعرَّض للترهيب أو لعقوبة الضرب الدَّائم «على الأقل ليس ثمَّة مادَّة تسجل ذلك». بيد أنه زعم بأنَّ شبح العقوبة؛ الذي كان يطلُّ برأسه بين فينة وأخرى، أحال حياتي في السنوات الدراسيَّة العشر إلى شقاء مقيم»[2].

ورسمت تجربة المدارس الرسميَّة[3] علاماتها بصورة مستديمة على حياة ثيسغر. حيث تلقى الضرب من جانب مدير سادي وشاذ، وشعر بالانتباذ إزاء رفاقه في المدرسة. كما أنه لم يكن محبوباً في مدرسة «ايتون» واقتصرت علاقاته على قلة من الأصدقاء، مما دفعه للبحث عن الأصدقاء في العالم الخارجي. غير أنَّ المدرسة غرست فيه حب المسؤوليَّة وآداب السلوك»[4]. وقدْ عاش وينغيت –على ذات الشاكلة– حياة مدرسيَّة بائسة، شعر فيها بالنبذ والاضطهاد. وما من ريب في أنَّ اصطدامه مع النُّظم السُلْطويَّة التي انسحبت على مجرى حياته، كان يتجذَّرُ في صلب تلك التجربة. وثمَّة شخصيَّة أُخرى ممن خدموا الإمبراطوريَّة، هي شخصيَّة ايلدون غروست الذي كتب يقول أنَّه: كان تعساً بصورة عميقة في المدرسة، وأنه كان لقمة سائغة لمن هم أكبر منه من الطلاب المسْتأسدين[5]. وقدْ فاقمت جهوده الدؤوبة في مدرسة ايتون من عزلته وكراهية زملائه له. وعندما غادر للخدمة في مصر فإنَّه قام بجهود لاغبة كي يجد الحظوة لدى المجتمع ولاسيما النِّسوي.

غير أنَّ ما تقدَّم القولُ به لا يصحُّ بصورة مطلقة على جميع رجالات الإمبراطوريَّة

1- E. Longford, A pilgrimage of passion: the life of Wilfrid Scawen Blunt (London, 1979), p. 10.
كانت المدرسة، أيضاً، مرتعاً للرذيلة. على الأقل ذلك اللون من الرذيلة التي جاء ذكرها في «ضجيج غرف النوم». وتتساءل لونغفورد إن خرج أي تلميذ سليماً من المدرسة إذ تدَّعي بأنهم نجوا. وتذكر؛ بسخرية غير واعية «فيما أعتقد»، أن واحداً من أسوأ الطلاب أصبح أسقفاً.

2- T.E. Lawrence, The mint (London, 1973), p. 154.

3- بما في ذلك المدارس الإعداديَّة.

4- Thesiger, The l[è of my choice, pp. 72, 73.

5- Mellini, Sir Eldon Gorst, p. 2.

فقد انتظم غلوب في مدرسة تشيلتنهام التي أقصت - بحسب ما قيل- عقوبة الضرب والقواعد الصارمة للأخلاقيَّة المسيحيَّة من نظامها. ولقَّنتْ الطلاب مبادئ الواجب وأصول خدمة الإمبراطوريَّة التي تشرَّبها «غلوب» على نحو كامل. فكانَ طالباً راجح العقل لم تمسسه أجواء القمع. وامتدتْ تجربته في الصداقة التي ادَّخرها من أيام المدرسة تلك لتشمل علاقته الحميميَّة مع البدو في الأردن.

ولقد كان ثمَّة جدل دارتْ رحاه حول الدَّور الذي لعبته المدرسة في تطوُّر الحياة الجنسيَّة لدى طلابها. اذْ تضافرت -بحسب هذا الجدال- إجراءات عزل الطلاب عن محيطهم العائلي والقذف بهم في عالم ذكوري كامل مع حدَّية الموقف الفيكتوري تجاه الجنس، لتنتج أثراً ضارَّاً على جنسيَّة جموع غفيرة من الأولاد والشبان اليافعين. كأنْ تقودهم إلى ارتباك في التعامل مع الجنس الآخر، أو إلى الشعور بأنَّ الفتيات مخلوقات غريبة، وأنَّ الرجولة تقضي ألا ينصاع الإنسان للرغبات الحسيَّة. وعرف تاريخ تلك المدارس العديد من الوسائل التي كانت تهدف إلى لجم الطلاب عن التفكير بالجنس أو الانغماس فيه على نحو بالغ. كممارسة الرياضة والحمامات الباردة. كما انصبت مواعظ المدرِّسين على الآثام التي تتأتّى عن اقتراف الأفعال الجنسيَّة وأكدوا على محاسن الصداقة فيما بين الزملاء التي اعتبروها بديلاً حسناً مقارنةً بالانخراط في المفاسد الجنسيَّة. وكان المجتمع، حتى ذلك الحين، ينظرُ إلى فكرة الزواج كوضعية ملائمة، غير أنَّ تحقيقه كان صعباً في بعض الأوقات بسبب من الآثار التي تركتها المدارس الرسميَّة على الطلاب. ومن هنا، فقد كانت حالات الطلاق مظهراً مألوفاً في أصقاع الإمبراطوريَّة. كما أنَّ الزيجات المتأخرة لم تكن نادرة، فضلاً عن كونها غير ناجحة. ولا ينفي هذا وجود حالات تمثل استثناءً للقاعدة السالفة. مثل كرومر «الذي تزوَّج مرتين»، وغلوب وكوكس. بخلاف ثيسغر، وبلنت، وبيرتون، وفورستر، الذين اندمغت حياتهم الجنسيَّة بحيثيات الحياة المدرسيَّة.

وكان الشذوذ الجنسي قد مثَّل شبحاً حطَّ بظلاله على الحياة الذكوريَّة في المدرسة. والذي ربما أخذ أشكالاً مختلفة، مثل التزاحم أو العلاقات بين الشبان اليافعين، أو العلاقات الأكثر إيغالاً كتلك التي بين الأتراب أو بين الطلاب الكبار مع من هم أصغر سناً. وكتب

أنتوني ماستر يقول: «إذا كان الشذوذ الجنسي مسألة تعودُ في جذورها إلى مرحلة الطفولة، فليس ثمَّة بيئة أكثر خصباً من المدارس الرسميَّة»[1]. أما جوناثان كاثرون فقد زعم بأنَّ: «النخبة من البريطانيين الذكور كانوا شاذِّين في كل شيء ما خلا حياتهم الجنسيَّة»[2]. كما رأى روبرت غريف أن الرومانسيَّة في المدارس الإعداديَّة الرسميَّة الإنجليزيَّة كانت تعني بالضرورة العلاقة الجنسيَّة الشاذَّة. فقد نظر إلى العلاقات الجنسيَّة الطبيعيَّة بازدراء كما لو كانت سلوكاً داعراً. وظل هذا الانحراف ملازماً للعديد من الطلبة على امتداد حياتهم[3]. هكذا، فقد كان المحيط المدرسي حافلاً بالعواطف الرومانسيَّة والإيروسيَّة. غير أن تيارها لم يأخذ بجميع الطلاب. حيث كتب غريف أنَّه أبقى على نفسه نقيَّة وطاهرة. وحافظ على رهافة عواطفه. وفي ذات الاتجاه، كتب واضع سيرة غلوب أنَّ: هذا الأخير تحاشى العلاقات الجنسيَّة الشاذَّة في المدرسة، ولم يشعر بحاجة لأن تكون ثمَّة علاقات ذكوريَّة حميميَّة»[4].

كانت العادة السريَّة واحدة من تلك المظاهر الجنسيَّة التي أرَّقت إدارة المدرسة الرسميَّة. فعُدِّت فعلاً شرورِيًّا وآثماً يفضي إلى عدد يكاد لا يحصى من المحن والآلام؛ بما مثَّل جانباً من الخرافات الفيكتوريَّة، وانصبت المواعظ الدينية مُعنِّفةً على شرور هذه العادة، وراح المدِّرسون والطلبة يدعون الله أن ينجيهم من اقترافها. وكان من شأن هذا الهوس الذي أحاط بهذه العادة أن يدفع إلى إنشاء «حركة كشفية» أسسها اللورد بادين باول الذي كان مثالاً فائقاً لطفل كبير متخلِّف. وقد حافظ –بوصفه نتاجاً من نتاجات «تشارتر هاوس» على القيم التي اكتسبها هناك طوال سني حياته. وكان مشدوداً إلى أمه إلى درجة أنه لم يتزوج إلا بعد وفاتها. بعد أن بلغ الخامسة والخمسين. وانطلق تصوره للزواج المثالي من فكرة تقضي بأن يكون الزوج والزوجة أصدقاء. وادَّعى أن الاتصال الجنسي يسبِّبُ له صداعاً وحاول اجتنابه ما وجد إلى ذلك وسيلة.

1- A. Masters, Literary agents: the novelist as spy (Oxford, 1987), p. 37.

2- J. Gathorne-Hardy, The public school phenomenon 597—1977 (London, 1977), p. 178.

3- Graves, Goodbye to all that, p. 23.

4- T Royale, Glubb Pasha (London, 1992), p. 24.

وأسس باول «الحركة الكشفيَّة» في سبيل تخريج جيل من الشبان الأصحَّاء، سعياً لإصلاح ما أصاب خلق الإنسان البريطاني وبنيته من الوهن الذي أعقب حرب البوير. وعمل على تشكيل الحركة الكشفيَّة وفق هيكليَّة شبه عسكريَّة بغرض توطين شخصيَّة الأولاد حديثي السن على خدمة الإمبراطوريَّة، لاسيما أولئك الذين لم يسبق لهم أن انتظموا في المدارس الحكوميَّة. وكان اهتمامه منصباً على ما أصاب الأخلاق البريطانيَّة من تردّ، وما استجد على معدلات الولادة من تراجع، معتقداً أن ثمَّة مهمَّة تقع على بريطانيا في تأبيد العرق البريطاني، حتى يتهيَّأ لمساعدة الأجناس الأخرى في كافة أنحاء المعمورة. واعتقد أن جملة من الخصال ينبغي توفرها في إنسان العرق المثالي: منها أن يكون طاهر البدن من الآثام، وأن يتمتع بالصلابة وإن كان متواضعاً في إمكانياته العقليَّة. إضافة إلى امتلاكه لبنية صحيَّة وثابة، وأن يكون له ذرية كثيرة[1]. وجليٌّ ما يجسده باول من شخصيَّة امبرياليَّة تعتقدُ بالتصوُّر الذي يتأسس على دعوى الواجب الذي ينبغي أن يضطلع به العرق المتحضِّر للنهوض بالشعوب البدائيَّة وحُكمها.

وكانت المشكلات الجنسيَّة لدى الشبان اليافعين قد استحوذت على باول، معتقداً أن العادة السريَّة تجلبُ على ممارسها العديد من الأمراض نحو الصداع، والخبل العقلي، والعمى. وكانت مثار مواعظه وكتب عنها بصورة مطردة داعياً إلى اجتنابها. وأراد أن يجعل من كبح النفس الخاصيَّة التي تميِّز الحياة الكشفيَّة فكتب يقول: إنَّ الأولاد يذهبون في حالة من الاهتياج حين تصعد الغوايات الجنسيَّة إلى عقولهم. وقال إن الكشافة الجيد سوف ينأى بنفسه عن هذه الرذائل ولاسيما «العادة السريَّة». وأنَّ الحرص على إبقاء الأعضاء نظيفة وممارسة الحمامات الباردة هي أفضل حائل دونها. كما ينبغي على الكشافة الجيد أن يبتعد عن السلوكات المنحلَّة مع النساء، وأن يتزوج في نهاية المطاف «فتاة من الكشافة» تكون له خير صديقة.

وهكذا، فإنه من الممكن أن نرى أفكار الكشافة هذه، بما تمثله من امتداد لمبادئ المدارس الرسميَّة، وقد استحالت إلى واقع ماثل امتدَّ على رقعة التاريخ الإمبريالي بمجمله، بعد أن

1- Rosenthal, The character factory, p. 155, quoting Pearson's Science of national eugenics.

عمل على بثّه مجموعة من الرجال الذين تشابهت خلفياتهم. على شاكلة الطاقم الإداري الذي اضطلع بحكم السودان أو الجنرال مونتغمري الذي سعى إلى رفع سوية الأخلاق لدى جنوده في مصر.

الشذوذ الجنسي والشرق الأوسط:

إنَّ ما شاهده الكتاب الأوروبيون من نظام الفصل بين الجنسين وانسحارهم بمؤسسة الحريم قادهم إلى الاعتقاد بأنَّ العلاقات الشاذَّة هي الشكل الطبيعي الذي يُعيِّنُ سلوك الرجال المحبطين والنساء اللواتي يعشن منعزلات تحت سقف واحد. وفي مدونات الكتاب الأوائل ما ينطقُ بهذه الحقيقة، إذْ علَّق أحدُ رجال الدين القروسطيين قائلاً: «في ملَّة المسلمين لا يُسمحُ بكل أشكال الفعل الجنسي فحسب، بل إنها تحظى بالإطراء والاستحسان»[1]. وكتب ثيوفين عام 1665م، أنَّ المسلمين كانوا شاذِّين بصورة مألوفة، فمع كل ما لدى الأتراك من نساء، إلا أنهم يؤثرون، في غالب الأمر، منح حبهم لجنسهم المماثل[2]. كما اصطلح، آنئذ، على تسمية اللواط بالخطيئة الفارسيَّة أو التركيَّة. وقد تحدَّث جوزيف بيتس؛ الأكاديمي من إكستر، الذي قضى خمسة عشر عاماً في الأسر الجزائري، زاعماً أن الأتراك يمارسون اللواط إلى حد يعافون معه الاستعمال الطبيعي للمرأة»[3]. فيما رجَّع توماس شيرلي هذا التصور في كتابه؛ حديث عن الأتراك، فكتب يقول:... ذلك أنهم يمارسون اللواط على نحو عام وبذيء إلى درجة تجعل المسيحي المخلص يشعرُ بالخجل من أن يمارس مع زوجته ما يمارسه هؤلاء مع غلمانهم»[4]. أما سونيني فراح يعزفُ النغمة ذاتها قائلاً: «إنَّ الانحراف الذي يقف العقل عاجزاً عن تصوره، والذي وصم بما جسده من عار صورة اليونان والفرس القدماء، يمثِّل الرغبة، أو لنقل بصورة أكثر دقَّة يمثِّل عار المصريين المحدثين... إذْ عمَّتْ عدواه لتشمل المعوزين كما الأثرياء. وفي حين تعمل

1- Bishop William of Adam, quoted in N. Daniel, Islam and the West, p. 144.

2- Thévenot, Relation d'un Voyage, p. 107.

3- Quoted in A. Al-Azmeh, Islams and modernities (London, 1993), p. 124.

4- Daniel, Islam, Europe and empire, p.499, f.n. 18.

المناخات الباردة على الحد من سريانه، فإنّه في حالة مصر امتزج مع الرغبة نحو المرأة».
فيما تلا ذلك بنحو قرن، روى صحفي أوروبي كان يعمل في مصر أن ولع إبراهيم باشا، ابن محمد علي، بالرذائل التركية الفظيعة أسلمته إلى حتفه المحتوم[1].

وقد شاع بصورة متوارثة أن المجتمع الإسلامي القروسطي، كان متساهلاً تجاه فعاليات الرجل الشذوذيَّة. وبحسب ما جاء عند أحد الكتاب: فقد احتلّت معاشرة الغلمان دوراً في نظام الأشياء، حيث لم ينظر إليه المجتمع بعين الاستنكار»[2]، على الرغم من انتفاء البراهين التي تدلل على ذلك «إذْ أن تعاليم الدين، في واقع الأمر، شنَّعتْ على هذا الضرب من الأفعال»، وأشار محمد الصفّـار؛ الذي مكث في باريس طوال العام 1946م، في معرض حديثه عن الممارسة الجنسيَّـة الشاذَّة، أنَّ ما كان محظوراً في فرنسا كان ممارساً في المغرب. فقد كان الفرنسيون يمارسون المغازلة والسلوك الرومانسي وعواطف التودد مع النساء حصراً. ذلك أنهم لم ينزعوا في رغباتهم إلى الغلمان أو الشبان اليافعين، بل كان ذلك أمراً بغيضاً بالنسبة إليهم، فضلاً عمّـا يجلبه من عقوبة قانونيَّـة حتى أن تم ذلك وفق رغبة الفاعلين»[3]. وكان الشبان اليافعون في المغرب يتلقون الأجور لقاء خدماتهم الجنسيَّـة التي يقدمونها للشبان الكبار العازبين ممن ليس بمقدورهم مقابلة الفتيات. لكنهم –الشبان اليافعين– لم يكونوا حسب رواية محمد نافزاوي مسرورين بعملهم هذا[4]، كما لم يكونوا شاذين بالطبيعة، وكانوا يزاولون حياة زوجيَّـة طبيعيَّـة فيما يأتي تالياً من سنين.

إنَّ الدَّالة العربية المعادلة للشخص الشاذ جنسيَّاً هي لوطي، التي تعودُ في نسبتها إلى قوم لوط الذين جاءت الكتب السماويَّة على ذكرهم. غير أنَّ الكتاب المعاصرين يرون أن كلمة لواط؛ التي نحتت من الدَّالة لوطي، تنصرفُ دلالتها وفق المعايير العربيَّـة إلى الفعل الجنسي الشَّـاذ بحد ذاته الذي قد يكون عابراً. لكنها لا تدلُّ على الشذوذ الجنسي بما يمثله من علاقة مثليَّـة أو نمط حياة وفق المنظومة الغربيَّـة. وتأسيساً فإن اللفظة لوطي لا ترادف

1- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, p. 163.

2- J. Ninet, Lettres d'Egypte 1879—1882 (Paris, 1979), p. 236.

3- The glory of the perfumed garden: the missing flowers (London, 1975), p. 14. See also S.O. Murray and W. Roscow, Islamic homosexualities, culture, history and literature (New York, 1997), p. 14.

4- S.G. Miller, Disorienting encounters, p. 161.

مع ما تدلُّ عليه كلمة «gay» الإنجليزيَّة. وبينما زعم الكتاب الغربيون الأوائل أن اللواط رذيلة تركيَّة فارسيَّة بصفة أساسيَّة، فإن الكتاب العرب المعاصرين يزعمون -على نحو معاكس- أن موجات التغريب التي اجتاحت الشرق الأوسط جلبت معها مفاهيم لم تكن مألوفة في البيئة الشرقيَّة. نحو «معاداة الساميَّة ورهاب الشذوذ الجنسي». وقدْ أنحى أحد الكتاب العرب باللائمة على الغرب فيما يتصل بالحضور الطاغي للشذوذ الجنسي، زاعماً أن انتشار أشرطة الأفلام الإباحيَّة وأنشطة السوَّاح الغربيين شجَّعت الممارسات الجنسيَّة الشاذَّة بين الرجال العرب[1].

فيما ندد بعض المعلقين بالسيَّاح الغربيين الذين يستغلون الصبيان العرب. وانصرف آخرون للقول أن السياحة ذات المقاصد الشذوذيَّة تنضوي في باب الانتقام والمؤامرة، كما أنها تنهضُ تعبيراً عن تفوق العرب الأخلاقي الذي يميزهم عن انحطاط الغرب، ويظهر هذا جليَّاً حين يعيش العرب بين ظهرانيهم.

ويمكننا أن نرصد التصورات التي تقولُ أن الشذوذ الجنسي نتاج غربي عبر ما يشيعُ من استخدام الألفاظ الغربيَّة لنعت الإنسان الشاذ. ومن ذلك كلمة «بيدي» Pede، التي تستعمل في شمال أفريقيا، أو «دبلْفيس» Dublifas التي يتداولها أهل مصر. أما في المغرب فقد حمل الشذوذ الجنسي هذه السمات الغربيَّة بصورة أكيدة. إذْ نمي إلى أحد المراقبين أنَّ مشاهد الشذوذ الجنسي هناك كانت مقصورة على الغربيين وبعض المحليين، الذين لم يكونوا في سلوكهم هذا سوى مقلدين للسوَّاح. مهما يكن من أمر، فقد كان اللواط شائعاً بين الشبان اليافعين الذين يعرضون أجسادهم لقاء الحصول على المال[2]. وقد شعر بعض المراقبين أنَّ تحوُّلاً ما طرأ على المجتمع الشرق أوسطي. حيث أمسى حضور الشاذين أكثر شيوعاً، وبرزوا للعلن على الرغم من أنهم كانوا مزدرين من جانب المجتمع ولم يشكلوا حتى تلك اللحظة ما يعرف بمجتمعات الشواذ. ومن الممكن أن يكون بعض المحليين من الشواذ في الجزائر قدْ انخرطوا بجماعات الشواذ

1- The author of the Perfumed garden, translated by Richard Burton.

2- A.A. Gharib, Nazrat al-Islam ila al-li wat wa al-istimna', quoted in A. Abu Khalil, 'Homosexuality in the Arab/Islamic civilization', Arab Studies Journal, 1, ii, 1993, p. 34.

من المستوطنين الفرنسيين، مُتبنين عاداتهم وراطنين بلغتهم في محاولة منهم لعيش النمط الأوروبي للشواذ، دون أن يظلّوا في حدود النمط المحلي. وقد روي أن خطوات مماثلة شهدتها كل من تونس، والإسكندريَّة، والقاهرة[1].

وقد عارض الدعاة الإسلاميون كما الحكومات هذه القيم الغربيَّة «المستوردة»، فأصدرت العديد من الحكومات الشرق أوسطيَّة التشريعات والقوانين ضد الشذوذ الجنسيّ، الذي صُنِّف بوصفه «انحرافاً»؛ «ذلك المصطلح الذي لا نجدُ له تأصيلاً في التاريخ الإسلامي العربي»، والذي يحمل علائم الموقف الأخلاقي للمسيحيَّة»[2]. وقدْ نظر الإسلاميون إلى الشذوذ الجنسي كصورة من صور الفساد الغربي، كما نظروا إلى الإيدز بوصفه مؤامرة غربيَّة صهيونيَّة.

عُدَّ الشرق الأوسط -لاسيما شمال أفريقيا- لبعض الوقت موطناً جاذباً ومتاحاً للنزوات الجنسيَّة الشاذَّة. حيث قامت مجموعة من الشبان الغربيين بتأسيس تجمع لها في طنجة[3]. مرَّوجين للتصور المتوارث الذي يقول أنَّ المدينة تمثِّل مكاناً آمناً للعلاقات الجنسيَّة الشاذَّة. ولم يعترض المغاربة على العلاقات الجنسيَّة بين الذكور مادامت تتم بين الرجال الأوروبيين والأولاد اليافعين من المغاربة. وكانت الأجور تدفع بوسائل مختلفة. أما رجال الأمن فلم يعترضوا سبيل هذا الضرب من العلاقات إذ لم تتجاوز حدود البيوتات الخاصَّة، على الرغم مما ينصُّ عليه القانون من معاقبة من يمارس الجنس خارج دائرة الزواج[4]. وفيما يتصلُ بالصبية المغاربة فإن الممارسة الجنسيَّة الشاذَّة المؤقتة كانت مرهونة بغايات الكسب فقط، وكان غالبيتهم يتزوجون بعد انتهاء هذه المرحلة من عمرهم. وقد عرفت المغرب أمكنة أخرى قدَّم فيها الشبان اليافعون خدمات جنسيَّة. أما الجزائر فقد ازدهرت فيها شبكة للشواذ في الفترة السابقة على الاستقلال. بيد أنَّ هذا الواقع لم يبق على هذه الحال

1- A. Schmitt and J. Sofer (eds.), Sexuality and eroticism among males in Moslem societies (New York, 1992), p. 25.

2- Ibid., p. 127.

3- For a detailed discussion of homosexual relations, described as 'a pioneering work in gay studies', see Schmitt and Sofer (eds.) referred to in endnote 52 above.

4- Ibid., p. xiii, and Finlayson, Tangier, p. 157.

في فترة ما بعد الاستعمار. إذ نُظِر إلى هذا الشكل من الخدمة الجنسيَّة بوصفه عاراً وأثراً يحملُ في طواياه صورة الاستعمار. كما عرفت القاهرة مواخير خاصَّة بالغلمان. غير أنَّ السلطات البريطانيَّة قامتْ بحملة مكثفة إبان الحرب العالميَّة الأولى فاجتثت كل البؤر التي ظهرت فيها المومسات والغلمان خارج الأماكن المرخصة[1]. فيما اعتقد البريطانيون أن اللواط مثَّل التسلية المحببَّة في شمال السودان[2].

وإنَّه لمن غير المستهجن، والحالةُ هذه، أن ينجذب عددٌ من الشاذين البريطانيين والفرنسيين إلى الشرق الأوسط. غير أن فريقاً منهم استمتع بصحبة الشبان اليافعين، دون أن يترادف هذا الطراز من العلاقات مع مفهوم الشذوذ الجنسي. ومن هؤلاء ثيسغر الذي كان يمقتُ فكرة اللواط من حيث المبدأ. ولورنس الذي راقت له معاشرة البدو. ويمكننا أن نأتي بأمثلة إضافية على هذه الفئة من الرجال من داخل المؤسسة العسكريَّة. حيث آثر كل من كيتشز ومونتغمري وغوردن بصورة صريحة مصاحبة الأحداث. وكان أوَّل من نقَّب عن الممارسات المثلية في الشرق هو ريتشارد بيرتون، الذي ربما، كان هو ذاته ثنائي الجنسيَّة. فقد أرسل للجيش تقريراً عن المواخير الخاصَّة بالشذوذ الجنسي في كراتشي، فأحاطت به الشبهات. كما قيل أنَّه أضمر بعض الهواجس تجاه الرذيلة الفارسيَّة «اللواط». ومن الممكن أنه لم يتمالك نفسه فاقترف هذا النمط من الممارسات، على الرغم من نفي زوجته الشديد لذلك[3]، وليس من المستبعد أن يكون فولتير قد انغمس، إضافة إلى علاقته الطبيعيَّة مع كشك هانم، في ممارسات شاذَّة. فقد كتب من القاهرة إلى صديق له يقول: إن الممارسات الشاذَّة مألوفة في القاهرة،إلى الحد الذي لا يتحرَّج معه الشخص من الاعتراف بها. بل إنها حديثُ شائع تجري به الألسن على طاولات الفنادق... وإننا لملزمون، بحكم انبعاثنا من جانب الحكومة لأغراض علميَّة، بالانخراط في هذه الأجواء. واعترف فلوبير لحظة كتابته لهذه الرسالة: أن الفرصة لم تسنح له بعد(60).

وكان ثمَّة التقاء بين الفريقين الإنجليزي «الإيرلندي» والفرنسي في عالم الشذوذ

1- Finlayson, Tangier, p.311.

2- Hopwood, Tales of Empire, p. 67.

3- RO. Collins and F.M. Deng (eds), The British in the Sudai, 1898—1956 (London, 1984), p. 56.

الجنسي. وتمثَّل ذلك عبر لقاء أندريه جيد بصديقه أوسكار وايلد في الجزائر، حيث انهمك كلاهما في بحث دائب وراء الشبان اليافعين سعياً وراء المتعة واللذة. فقد استثمر جيد العالم العربي لإشباع رغائبه الخاصَّة، إذْ كان منجذباً في الغالب إلى مجموعات الشباب القاصرين بخاصة. وخاض في تونس أول تجربة خجولة، لكنه ما لبث أن انخرط في ذلك حين نزل بالجزائر. حيث أحضر صديقه وايلد صبيَّاً يمتهنُ العزف على المزمار حتى يكون متعة يتناقلها ثلاثتهم؛ جيد، واللورد الفرد دوجلاس، ووايلد نفسه(61)، بما مثَّل مثالاً مبكراً لما اصطلح على تسميته بالسياحة الجنسيَّة ودعارة الأطفال. ومثلت شمال أفريقيا المصدر الرئيس لتجربة «جيد» الشذوذيَّة. فيما انصرف وايلد إلى عالم السيرك المتنقل. كما استثمر بريطانيون آخرون، بين فترة وأخرى الشرق الأوسط للغاية ذاتها. فلم يجد السير هيكتور ماكدولاند؛ قائد الجيش المصري وبطل معركة أم درمان، سبيلاً لينأى بنفسه عن الصبية. واكتشف مُتلبساً في «جزيرة سيلان جنوب الهند» فقتل نفسه تحت وطأة ما ألم به من حرج وضغط. وفيما يتعلَّق بكينيث ستريت؛ الضابط في الجيش الهندي، فقد دوَّن يومياته عن حياته الجنسيَّة الشاذَّة النشطة في الهند. كما مارس تأثيراً كبيراً على الروائي فورستر أثناء سفرهما سويَّاً خارج القارَّة الأوروبيَّة، إلى درجة أنَّ فورستر لم ينسه أبداً. وكان مفتوناً باعترافاته الصريحة عن مشاعره الجنسيَّة، على الرغم من أن فورستر لم يكن مغرماً بالغلمان. وكانت القاهرة المكان الذي شهد التجارب الجنسيَّة الأولى لـ «ستريت»، غير أنَّ تجاربه تعاظمت في الهند لتبلغ في العراق مدياتها القصوى، وكان ذلك في العام 1917م، حين كفَّ عن تدوين يومياته. مهما يكن من أمر، فقد ذهب «هايم» إلى أن نشاطات ستريت الجنسيَّة لم تكن على تلك الصورة التي عرفناها عند ثيسغر، الذي لم تتجاوز غرامياته حدود الإعجاب بصبية القارب أنصاف العراة ورقصاتهم في أهوار العراق[1].

وأدرك فورستر نفسه، آخر الأمر، بعضاً من مشاعره الجنسيَّة الشاذَّة تجاه حدث مصري في الإسكندريَّة، بينما كان يبحث عن علاقة حب دائمة، تلك العلاقة التي كانت

1- وقد أتلفت، أيضاً، أي ترجمة أصليَّة، من الممكن أن يكون بيرتون قد قام بها، للقسم المتعلق بحب الغلمان.

غريبة عن المجتمع المصري. كما قصد كل من سومرست موغام ونويل كوارد الجزائر مدفوعين، بصورة أقل حدَّة، بالغايات ذاتهان ساعين وراء «التجارة البغيضة». وعلقت على ذلك مارلين دياترك بالقول «أن نول، كما سومرست، كان يستشعر لذَّة في تصيُّد الشبان المتناثرين على امتداد الشواطئ المغربيَّة... غير أنه فعل ذلك برقة بالغة»[1]. وقد زار أنطوني شير طنجة عام 1995م، في سبيل إعداد برنامج تلفزيوني حول الحياة الجنسيَّة الشاذَّة. حيث تمثّل طنجة إغراءً خاصًّا لهذا الطراز من الحياة الجنسيَّة. وكان أنطوني بوصفه شاذًّا قد اعتاد على نمط الحياة البريطانيَّة مفتوناً بالمدينة، التي يتهادى فيها الذكور في شوارع المدينة، وقد تشابكت أناملهم وتلاصقت أجسادهم، مبرزين للعلن بين فينة وأخرى، إشارات جنسيَّة مذهلة. وتحدَّث شير عن الرائحة العطنة؛ حيث تضوع رائحة الأشياء المنتنة، وعبق البخور، في المدينة التي اشتهرت بين العامة أنها مدينة لوط التي خسفها الله في البحر. وقد قصدَ، في أزمنة سابقة، جو أورتن وصديقه كيث هيل، وعدد آخر لا يكاد يحصى من الرجال، مدينة طنجة، حيث يتوافرون على الشبان اليافعين والغلمان.

وقد ذهب الكتاب الغربيون إلى أن مؤسستي الحريم والحمام أولجتا نساء الشرق الأوسط إلى عالم العلاقات السحاقيَّة. وكان هؤلاء يصدرون عن المنطلق ذاته الذي صوَّروا به الشرق موطناً للواط. فكان من العسير عليهم أن يتقبلوا فكرة تجمع النساء تحت سقف واحد دون أن ينخرطن في نمط من العلاقات المثليَّة الشاذَة[2]. وجاءت هذه الاتهامات مضمرة في بعض صيغها وصريحة في بعضها الآخر، وكشأن سائر الكتابات التي جاءت على وصف الحريم، فإن المراقب لن يأتي بمعلومات ترتكن إلى مصادر وثيقة، وسينخرط لا محالة في وصوفات تعوِّل على ما جرت به الألسن من تخرُّصات. ومن ذلك ما روته سانديز منتصف القرن السابع عشر بأنَّ: النساء كُنّ يجترحن الكثير من الأفعال الفاحشة وغير السويَّة في مخادعهنَّ المحتجبة عن الأعين والغارقة في ظلام دامس. بلى إنَّ هذا يتم بين النساء، الأمر الذي لا يمكن تصوره لولا أن العصور الأولى قامت بالكشف عنه، فضلاً

1- Quoted by Sattin, Lifting the veil, p. 208.

2- For the relationship see J. Fryer, André and Oscar: Gide, Wikie and the art of gay living (London, 1997).

عن إنزال العقوبة بمقترفه»[1]. وقد زعم الياس حبيسي فيما تلا ذلك بنحو قرن، وفق تصور مماثل: «بأن كثيراً من أشكال الفجور النادرة كانت مألوفة داخل غرف الفتيات المغلقة في الحريم»[2]. أما سونيني، فزعم أنَّ الحمَّام كان مسرحاً طبيعيّاً للألعاب التي تعوزها البراءة كتلك الألعاب التي رُوي أنَّ الشاعرة اليونانيَّة «سافو» قامتْ ببثّها وممارستها بصورة تامَّة[3].

ولاح في ثنايا وصوفات الليدي ماري للعري والحميميَّة التي يعبق بهما الحمام ما يوحي بحدوث هذا النمط من العلاقات. وكذا كان الحال بالنسبة لادوارد لين. فعلى الرغم من عدم ذكره للسحاق بصورة صريحة فإنه استغرق في وصف حسّية المرأة المصريَّة إلى درجة توحي ضمنيّاً أنه ليس في الحريم المصري ما يقع في دائرة المحال. وكان بيرتون متيقناً، بمنهجيته العلميَّة الزائفة، من أن الحريم ينهضُ مدرسةُ كبرى لهذا الشكل من الحب... السحاقي، فأجنحة الحريم الباذخة تمثّل أسرةً حارَّه لكل صور السحاق[4]. وجليٌّ أنَّ هذا النمط من التصريحات الذكوريَّة لا يمكنه أن يكون متأسساً على معرفة محكمة. بيد أنه يمكن التعويل على شهادة فرياستارك، بصورة ما، إذ جاءت مبنية على تجاربها في أجنحة الحريم اليمنيَّة، حيث كانت متيقنة «بأنَّ هذه الأجنحة كانت مساكن حارَّة ودافقة بالفعاليات والرغائب، التي كانت تتجه صوب غاية واحدة، في فضاء حسّي أُحادي القطب. فلا يجدُ ساكنه متنفساً روحيّاً إلا في الدين أو العواطف الأنثويَّة المثليَّة المتقدة[5].

لكن هذه التأكيدات لا تنهض كحقيقة جازمة إذا استحضرنا الملحوظة التي عيَّنت موقف مارتن شيلد الذي قال: «فيما يخصُّ السلوكات الجنسيَّة المثليَّة للمرأة، فإنَّ هذا الأمر يظلُّ مجهولاً بصورة غالبة... ومن جهة عمليَّة فإن ممارسة السُّحاق لا يمكن التوثُّق

1- Hyam, Empire and sexuality, p. 129.

2- P. Hoare, Noel Coward: a biography (London, 1995), p. 457.

3- لقد كانت هناك مخاوف مشابهة في أوروبا من غوايات الراهبات اللاتي يقطنَّ الأديرة.

4- G. Sandys, Sandys Travailes (London, 1652), p. 54.

5- E. Habesci, The present state of the Ottoman Empire (London, 1784), p. 17.

منها على نحو جدّي. فهي تحدث في جو من التكتم والسريَّة»[1]. وقدْ زعم مالك علوله في مبحثه «حريم الاستعمار» أنَّ المصورين الفوتغرافيين الفرنسيين حاولوا رسم صورة للمجتمع الجزائري عبر ما أعدّو من بطاقات بريديَّة بوصفه مجتمعاً إباحيًّاً غارقاً في المباهج الحسيَّة ومُسْلماً نفسه لعالمي السحاق والاستعراء».وضمَّن علولة عمله، كي يدلل على رأيه، وفرة من تلك الصور التي تظهر النساء الجزائريات أشباه عرايا. وفي بعضها تشخصُ الفتيات وقدْ جُعلن في أوضاع مثيرة»[2]. وهكذا، فإن ما سبق من أحكام لا يبلغ من الصحة حدوداً قصيَّة، فمؤسسة الحريم كانت عصيَّة على الرجال، ناهيك عن تكتم النساء وتحفظهنَّ.

السفر والفانتازيا:

يأتي السفر في موقع الجذر من هذا الكتاب بما ينطوي عليه من غايات مختلفة، نحو الدراسة والعمل والسعي وراء المتعة. وفي الوقت الذي ربما لا يزيد فيه السفر عن حدود السياحة فإنه يأخذ في صوره الأخرى دلالة أعمق. فقد كان السفر إلى أوروبا وفق الأفق المعرفي للقرن الثامن عشر يعني البحث عن التنوير، في حين عرف القرن التاسع عشر نوعاً من السفر إلى المناطق الغرائبيَّة والشابحة في العصر الإمبريالي؛ بما مثَّل سعياً لاكتناه الذات عبر الآخر والسيطرة عليه. أما القرن العشرون فكان يمثِّل عصر السياحة الجماعيَّة الذي لا يُعنى به السائح أو السائحة بالوجهة التي يقصدها. وقدْ عرض كلود فاتن في كتابه «الهروب إلى مصر» لأربعة أسباب للسفر وهي؛ الاستكشاف، والبحث عن التجربة والمغامرة، والانزياح عن المألوف سعياً وراء المغاير والمختلف، والهروب[3]. وسأعمد في هذا الفصل إلى مقاربة هذه الأشكال من السَّفر التي تقودُ بالنتيجة إلى الحديث عن العلاقات الجنسيَّة دون إغفال الحقيقة التي تتمثَّل في أنَّ السياحة الجنسيَّة تمثِّل مشهداً رئيساً من مشاهد السَّفر في الوقت الحديث.

1- Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, vol. i, pp. 284—6 (French version).

2- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 53, citing R. Burton, Thousand Nights, II, p. 234.

3- J.-C. Vatin, Lafiuite en Egypte: supplement aux voyages européens en Orient (Cairo, 1989), p. 16.

ولربما كان باعث السفر حاجة ملحّة في إشباع الرغبات الاستيهاميّة التي تقفُ دونها القيم الأخلاقيّة في بلد ما. أو في كسر القوالب الاجتماعيّة التي تجابه الأفراد[1]. وتنهضُ الرحلات التي قام بها العديد من الرحالة الذين أخضعناهم للدرس دليلاً جليّاً على هذا الباعث الأخير. فقد دفعهم الضجر الذي ربما تأتى عن تجربة الاغتراب، أو خيبة أمل أحدثها حبٌّ عاثر، أو اصطراع داخلي، إلى هجر أوطانهم في محاولة منهم للعثور على عزاء أو حلول في بلاد قصيّة. وغدا السفر، وفق هذا الإطار، بحثاً عن مكان يقع خارج حدود التجربة المألوفة.

وبناءً عليه، فإن كتابات هؤلاء الرحالة كانت موسومةً في صميمها بالعواطف والآراء الشخصيّة. فكانت تجربة الارتحال تترجم عبر منظوراتهم الخاصّة المنبثقة عن خلفيتهم التي دمغت بميسمها شخصياتهم، ليغدو الشرق الذي رأوه – أو الذي اعتقدوا أنهم أروه صورة مبتدعةً تتمظهر عبرها هواجسهم الشخصيّة، أو رغائبهم، أو استيهاماتهم، أو الحاجات الفنيّة في حالة الرحالة الفنانين. مما حدا بالفرنسي لوي بيرتراند إلى نقد الرحالة الرومانسيين لما قاموا به من اختلاق شرق لا يترادف مع الواقع بأي صورة من الصور.

وكان ثمّة أربعة أشكال من الاستيهامات التي تنازعت الرحالة الذين قصدوا الشرق الأوسط وهي؛ الهروب، والجنس، والتماهي مع المجتمعات الأخرى، وذلك المتعلّق بالذّاتْ. ولم يكن ثمّة ما يمنع اجتماع هذه الأشكال الأربعة. فطالما تواجدتْ في الشخصيّة الواحدة.

فيما يتعلّق باستيهام الهروب، فقد كان يعني انفلاتاً من الإكراهات التي تمليها الحياة الصارمة في الوطن، والاصطراعات التي تعتمل في دخيلة الذات. وتساءلت في هذا السياق جيرتود بيل: أما زلنا ذات الأشخاص، برغم ارتحالنا إلى محيط آخر خبرنا فيه أصحاباً وأصدقاء جدد مغايرين لأولئك الذين في الوطن. وجاءتْ الإجابة بنعم مخيبة للآمال: إذْ إنها ارتحلت إلى الشرق الأوسط ومكثت فيه حتى طواها الموت دون أن تَعيش حُبّاً ينسيها حبها العاثر في الوطن. وهكذا تبدّى السفر نحو الصحراء، لدى البعض، شكلاً من الملاذ

1- Mackenzie, Orientalism, p. 22, quoting Dennis Porter, Haunted journeys.

المثالي. فمن المرتقب أن تغسل الصحراء، بما تحتويه من تحدٍّ ووحدة وجدب، عقل الإنسان من كل ما ينوء به من مشكلات مُتراكمة. وتنجلي هذه الصورة في شخصيَّة سانت جون فليبي، الذي كان مسحوراً بشيء ما في الصحراء التي ربما رأى فيها تعويضاً عن ضغوطات الحضارة. ومثلت الصحراء صورة للنظافة التي ترتبط في العقل المسيحي بالايمان، وتتنافى مع القذارة المتماهية مع الخطيئة الجنسيَّة. وتغدو الصورة على هذا النحو: «إذا ذهب المرء إلى الصحراء، فإنَّه سيترفع عن كل هذه الخطايا ويصبح متسامياً». كما شخصت الصحراء مكاناً نظيفاً وفقاً للدلالة المزدوجة لهذه اللفظة في بعديها المادي والأخلاقي. وتأوَّلَ الرحالة هذه النظافة كمعامل للإحياء الروحي. فوجد ثيسغر على سبيل المثال في نظافة الصحراء وفضائها المترامي راحة كليَّة قائلاً: «هناك، كان كل شيء لا يقع في نطاق الضرورة يمثِّل عبئاً».

مهما يكن من أمر، فقد عزَّز الرحالة المواقف التنميطيَّة حول الشرق الأوسط، لاسيما فيما يتصل بالشأن الجنسي. ومثَّل هذا الطراز من السياحة الجنسيَّة سعياً وراء امرأة أو غلام يشبعُ استيهامات الرحالة الذي عانى كبتاً وحرماناً في بلده. ومن هنا، فإن التصوُّر، الذي أخذ بداهة حول التحرر الجنسي للشرق شرع الباب واسعاً أمام الكتاب للتعبير بطريقة كانت محظورة عليهم بحكم القيم التي سادت.

أما الاستيهام الثالث المتمثل في مفهوم التماهي مع المجتمع المحلي. فقد كانت فكرته مبتناة حول تصور مفاده أنَّ في مستطاع الرحالة، رجلاً كان أم امرأة، أن يخلع هويته والزج بنفسه داخل مجتمع آخر متحولاً إلى واحد من السكان الأصليين. وكان من يمثِّل هذا النمط يوصف على نحو مهين بـ «المواطن الوشيك»، غير أنَّ هذه الفانتازيا لم تتجاوز حدود الوهم. وإن كان بيرتون، في رحلته للحج، الأكثر اقناعاً من بين الآخرين الذين تقبلهم المجتمع بوصفهم أشخاصاً غربيين مثل ثيسغر ولورنس، أو من النساء المسترجلات مثل ايبرهارد، وبيل، وستارك. وكان اللباس حاضراً في كل هذا. فقد لبست ايبرهارد زيَّاً رجولياً معتقدةً أنها كانت مقبولة لدى السكان المحليين المتسامحين. في حين أثارت ستارك بتنورتها التي على هيأة بنطال وملابسها الكثَّة شكوكاً حول جنسها، وكانت

مناسبةً للتندُّر.

أما الاستيهام المتعلِّق بالذات، فإنَّه ينجلي حين يتبدَّى أدب الرحلات آليةً لاستكشاف الذات الباطنة، وحين تصلُ الأهميَّة التي يوليها الكاتب لمشاعره مبلغاً يوازي اهتمامه بالأماكن التي يزورها. من ذلك ما كتبه لامرتين قائلاً: «كانت رحلة الشرق فعلاً عظيماً من أفعال ذاتي الباطنيَّة، أما في القرن الثامن عشر، فإذا ما انطوت رحلة الكاتب على بواعث ذاتيَّة فإنَّه لم يكن ليبوح بها للقارئ. فلم يكن سائداً، آنئذ، أنْ يجاهر الكاتب بآلامه ومكنوناته. ذلك أن أدب الرحلات ليس الإطار المناسب لبسط الانعكاسات الشخصيَّة للتجربة.

وكان شاتوبريان (1806م)، أوَّل من بادئ بمحاولة إنتاج عمل ذاتي في أدب الرحلات معترفاً: «أنَّهُ تحدثَ عن نفسه على امتداد صفحات الكتاب». بيد أن العقود اللاحقة شهدت قطيعة مع هذا النهج، انتقل فيها التركيز من الكتابة حول المكان إلى الكتابة التي تجعل من الذات مركز اهتمامها. ويشخصُ هذا واضحاً في عمل كينغليك الموسوم بـ «ايوثين» الذي فاق جميع كتب الرحلات المعاصرة له بما جسَّده من نمط أدبي جديد. وكان كينغليك صريحاً في هذا، فكتب يقول: «ليس الرحالة ذلك الكائن الذي يعاينُ معالم الأماكن؛ إنه من يهتم بمشاعر الخاصَّة، وهو الذي يغنِّي أنشودة للذات شجيَّةً وطويلةً. كما كانت كتابات بيرلوتي تنسج على المنوال ذاته، وكذا كانت أعمال إيزابيل ايبرهارد، وفورستر في عمله «الإسكندريَّة».

مهما يكن من أمر. ليس من الواضح إذا ما تركت الرحلة أثراً مُسْتحباً انطبع على شخصيَّة الرحالة، أو إذا ما انتابتهم سعادة غامرة حال عودتهم إلى أوطانهم من جديد. لاسيما إذا استحضرنا شخصيَّة إيزابيل التي ماتَتْ في حالة من اليأس خارج بلادها.

وفيما يبدو، فإن الرحالة اصطحبوا معهم أرواحهم المعذبة في ترحالهم إلى الشرق الأوسط ومضوا في معايشتها في مآبهم إلى أرض الوطن. فقد كان الشرق ممراً عابراً. وقد صور ذلك ت.س. اليوت أحسن تصوير في قصيدته (East coker) حين قال «في نهايتي بدايتي»[1].

1- T.S. Eliot, 'East Coker', Four Quartets (London: Faber and Faber, 1959).

الفصل الثامن

العلاقات المتبادلة

الزيجات المختلطة:

إنَّ التزاوج بين العرقين يستدعي إقصاء الأحكام الشخصيَّة المتعسفة جانباً والالتقاء الحميمي بين الشرق والغرب. ولربما اعترضت هذه الخطوة إشكالات كثيرة بما فيها تلك المواقف الاجتماعيَّة التي تحيط بالزوجين. حيث لا تبنى التوقعات من كلا الجانبين على أساس واقعي. ولطالما استنكرت السلطات الاستعماريَّة العلاقات الغراميَّة الدائمة بل حرَّمتها في بعض الأحيان. واعتقد كرومر أن الزيجات المختلطة لا تتناغم مع مبادئ الإمبراطوريَّة البريطانيَّة. كما كان هذا النوع من الارتباطات أمراً لا يمكن تصوره من منظور غالبية المسؤولين البريطانيين. فيما انطوى الموقف الفرنسي الرَّسمي على صورة أكثر مرونة بل إنَّه شجَّع العلاقات الدائمة أو شبه الدائمة، إذْ اعتقد نفرٌ من الكتاب الفرنسيين من دعاة الاستعمار بضرورة احتواء السكان المحليين ودمجهم عبر الارتباط الجنسي. في حين نظر معظم البريطانيين إلى هذا الموقف بتوجس مدفوعين في ذلك بفوقيتهم المتأسسة على نزعتهم الطبقيـة والعرقيَّة معاً.

ولقد شعر المسؤولون البريطانيون، في الأصقاع المترامية للإمبراطوريَّة، بأنهم أسرى حالتين تمثلت الأولى في أنهم غالباً ما عانوا من زيجات تعيسة، سواءً أصحبتهم زوجاتهم أم لا. وتمثلت الثانية في إقامتهم خارج الوطن ضمن ظروف عسيرة أخذتْ في الأغلب الأعم صورة مجتمع ذكوري. وكما كتب رولاند هايم فإنَّ «السِّجل الزواجي للرتب العليا؛ من النخبة البريطانيَّة التي كانت تضطلعُ بشؤون الإمبراطوريَّة، بائسٌ جداً»[1]. ولم يكن في وسعهم من الناحية الرسميَّة اللجوء إلى المجتمع المحلي. فقد حظرت السلطات البريطانيَّة في السودان على أعضاء الإدارة السياسيَّة اتخاذ الخليلات. وإن حدثت، بصورة أكيدة،

1- Hyam, Empire and sexuality: the British experience, p. 45.

ارتباطات مخالفة للأصول الرسميَّة.

وتحدَّث البريطانيون الذين عاشوا في القاهرة أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين عن علاقات محدودة جداً بين البريطانيين والمصريين. ونتيجة لذلك فإن إمكانية الزيجات المتبادلة بين العرقين كانت مستبعدة، لاسيما بين البريطانيين والمسلمات. ومهما يكن من أمر، فإننا نقع على عدد قليل من الزيجات، التي اشتهرت بين الأقباط والبريطانيات. لقد كانت عيون بعض الشبان البريطانيين في مصر ترنو إلى مقدم «أسطول الصيد»، حيث كانت تؤمه النساء غير المتزوجات في كل سنة سعياً وراء زيجات مناسبة. غير أن هذا الأمر لم يكن يفضي دائماً إلى الغاية المنشودة. وكما لاحظ ستورز: «فإن النجاح لم يحالف جميع هذه الارتباطات، ذلك أنَّ كلا الزوجين كانا قد التقيا تحت الضوء المصطنع الذي خلقته مصر. ولربما انقشع الوهم حالما عاد الزوجان إلى أرض الوطن»[1]. وكان غرافتي سميث أكثر فظاظة في وصفه للأسطول حين قال إن الفتيات كن يسعين إلى إنشاء علاقات مع الضباط المتزوجين من ذوي الرتب العليا[2].

وقدْ عبَّر المنظرون العنصريون –بصورة تباينت في حدتها– عن رؤاهم المستنكرة للزيجات المختلطة. إذْ يمكن تعقُّب آثار المعارضة للزيجات الأُوروبيَّة المصريَّة، على سبيل المثال، في ذلك الرعب الذي أعرب عنه الرومان حيال ارتباط أنطونيو بـ «كيليوباترا». فقد نقل س.دي.لويس في ترجمته لـ فريجيل المقطع الذي يتَّصلْ بهذا الموضوع على النحو التالي:

هناك، على الجانب الآخر يتقدَّم أنطونيو
يصحبُ الثروات البربريَّة والمعدات الكثيرةْ
قادماً من مصر الشرق المصافح لضفاف الهندي، من نصره الجديد
ومعه تُبْحُر قوى الشرق وباكترا القصيَّة
وكذا شيءٌ فاضح صغير؛ زوجه المصريَّة[3]

1- Storrs, Orientations, p. 115.

2- Grafftey-Smith, Bright Levant, p. 112.

3- Quoted in J. Maier, Desert songs: western images of Morocco and Moroccan images of the West (Albany, 1996), p. 51.

وقد تمثلت إحدى معتقدات الفيكتوريين في إمكانية أن يتزاوج العرب مع الأفارقة بغرض تطويرهم. بيد أن هذا الأمر غير ممكن بين الأنجلوسكسون والعرب، لأنَّ الفجوة بين العرقين متنائية إلى حد بعيد. واعتقد بيرتون أن هذا النوع من الزيجات لن يتكلل بالنجاح. فالرجل الغربي لا يمتلك من الفحولة ما يجعله قادراً على إرواء الحاجات الجنسيَّة للمرأة الشرقيَّة. حيث قدَّر «بيرتون» «بطريقة ما» أنها تحتاجُ إلى عشرين دقيقة حتى تشبع رغبتها. أما نيرڤال، فقد روى الحديث الذي دار بينه وبين الشيخ؛ الذي نزل في بيته لقاء أجر، حول التزاوج بين الأعراق، فقد كان الشيخ مستاءً لكون نيرڤال وحيداً دون زوجة واقترح عليه أن يتزوج واحدة أو اثنتين من النساء المحليات. لأنهنَّ سيكنَّ أفضل له من النساء الأوروبيات اللواتي نُشئن نشأة رديئة جعلتهن يملأن البيت حرباً وبؤْساً. وأردف الشيخ بأنه يتعيَّن على الرجال والنساء أن يعيشوا بصورة منفصلة. معلِّلاً هذا بقوله: «إن صحبة النساء تُحيل الرجال إلى جشعين ومحبين لذواتهم وذوي قلوب متحجرة، فضلاً عن كونها تعصفُ بالأخوَّة والروح الخيِّرة»[1]. وفي هذا الاقتباس ما يلقي ضوءاً كاشفاً على اختلاف المنظور لدى كلا الطرفين حول الزواج بين العرب والأوروبيين. ففيما كان الزواج يعني الجمع بين الشريكين وفقاً للأوروبيين، فقد عنى الإبقاء عليهما منفصلين في العالم الإسلامي.

وقد أكَّد ر.ف.س بودلي هذه النظرة حينما سأل جزائرياً حول إمكانية التزاوج بين العرقين فأجابه بسلسلة من الأسئلة قائلاً: كيف يمكن لهذا أن يتحقَّق؟ وكيف يمكن جَسْر الهوَّة التي تفصلنا عنكم؟ وكيف يمكن أن يُحجر على امرأة تجاهر بأنها امرأة أوروبيَّة. وإذا ما مُنحتْ الحريَّة، فكيف يكون في وسعها أن تتقبّل فكرة انتمائها إلى المجتمع النسوي لدينا ونحن نطلق عليه وصف «القطاع الاحتياطي»[2]؟

بالمقابل، فقد التقى الشبان العرب بالفتيات الأوروبيات حين شرع أولئك في التوجَّه إلى أوروبا مع حلول القرن العشرين. مما أنتج علاقات بين الطرفين، لكنها لم تنته إلى الزواج

1- Nerval, Voyage en Orient, p. 126.

2- R.V.C. Bodley, Algeria from within (London, 1926), p. 318.

إلا في حالات نادرة. وقد تحدث منصور؛ بطل رواية الأشجار واغتيال مرزوق عن الفتاة كاثرين التي كانت تحبُّه وطلبت منه أن يعيشا سويّاً. غير أنه أجابها باستحالة ذلك قائلاً: نحن عالمان، التقينا صدفةً. وعما قليل سنفترق. وإن لقاء مثل هذا لا يمكن أن يدوم مهما حاولنا[1].

وقدْ قام بعض الأوروبيين بمحاولات فعليّة للاقتران بالشرقيّاتْ. وإن جاء ذلك بدرجات متفاوتة من النجاح. وبرز الجنرال جاك مينو؛ قائد الجيش الفرنسي في مصر فيما تلا اغتيال كليبر، مثالاً مبكراً على ذلك. فلقد اعتنق الإسلام على نحو موغل في الغرابة. متخذاً لنفسه اسم عبدالله في سبيل الزواج من زبيدة؛ ابنة إحدى العائلات التي تقطن مدينة رشيد. وأثار اعتناقه الإسلام إرباكاً في صفوف زملائه من الضباط الذين رأوا في هذه الخطوة ضرباً من الغرابة. من جهة ثانية، لم يكن المسلمون متيقنين من إخلاصه ورأوا في ذلك غرضاً سياسيّاً. أما إدوارد لين، فقدْ تزوج من فتاة مصريّة من أصول يونانيّة تُدْعى نفيسة، كانت قد أُهديتْ إليه بوصفها جارية. وقدْ اصطحبها لين معه إلى إنجلترا. وتبرز جين ديغبي؛ التي اشتهرت بعلاقاتها الغراميّة الكثيرة، من بين تلك الزمرة القليلة من النساء البريطانيات اللائي تجاسرن على القيم السائدة وكرسن حياتهن للعيش في الشرق الأوسط. وقد تنقلت ديغبي مُعابثة، في طريقها إلى الشرق، من بلد إلى آخر حتى سقطت بين أذرع شيخ عربي من سوريا يدعى عبدالمجول المزرابْ. واقترنت به ليكون زوجها الرابع محدثة فضيحة مدوية في المجتمع البريطاني. وأخذت الألسن تنطلق بالحديث في لندن، مشيعةً بأنها تزوجت شيخاً بدوياً؛ «مسخاً قذراً أسود»[2]. مما أثار حنق عائلتها، فلقد خرقت التابوهات بتبنيها الحياة العربيّة مع زوج عربي[3].

واتخذت إيزابيل إيبرهارد؛ التي تُعدُّ فرنسيّة بصفة عامّة على الرغم من اشتراك فرنسيّتها بأصول روسيّة، خطوة مماثلة كي تنأى بنفسها عن القيم التي سادتْ الطبقة البرجوازيّة. فضلاً عن الأجواء الخانقة التي كانت تعم أوروبا. غير أنها مضت إلى أبعد من

1- A. Munif, (Al-Ashjar wa-ightiyal Marzuq)'al Marzuq (Beirut, 1973), p. 189.

2- Lovell, p. 330, quoting Isobel Burton.

3- Blanch, The wilder shores of love, p. 180.

ذلك بما تتسمُ به من طبيعة متمردة فاقت نظيرتها ديغبي. فاستقرت في الجزائر واعتنقت الإسلام. ثم تزوجت من شاب مسلم إثر عدد من العلاقات الغراميَّة، وعلى الرغم من ذلك فإن زواجها لم يكن ناجحاً بصورة كاملة. بيد أنها كانت تسعى إلى أكثر من ذلك في حياتها. فقد كانت ترنو إلى السلام في واحة صحراويَّة، ليس إلا ذاتها والطبيعة.

وقلَّما اقترن مسؤولون بريطانيون بنساء محليات، غير أن اسم جون فليبي يشخصُ استثناءً بارزاً. فقد اعتنق الإسلام في العربية السعوديَّة، واقترن بفتاة تدعى روزي عبدالعزيز، وأنجب منها عدداً من الأولاد. مسبباً البؤس لزوجته «دورا» التي خلَّفها وراءه في إنجلترا. لكنَّ فليبي لا يُشكِّل نموذجاً سائداً، فقد هجر الخدمة في صفوف السلطات البريطانيَّة، وزجَّ بنفسه داخل المجتمع العربي في السعوديَّة مغيباً جذوره البريطانيَّة بصورة عزَّ وجودها بين البريطانيين الآخرين. وفي الوقت الذي مثَّل الشرق الأوسط بالنسبة إلى غالبية البريطانيين محطَّة عابرة. مكث فليبي في تلك الديار، بمحض رغبته، حتى وافته المنيَّة. وكان زواجه من روزي إحدى تمظهرات هويته الجديدة وانعكاساً لعلاقته الوثيقة مع الملك عبدالعزيز، الذي اختار له الفتاة. وثمَّة شخصيَّة معروفة أخرى هي جيرتود بيل التي عملت مع فليبي، وانخرطت في المجتمع الذي عملت به. وكانت قد أُعجبت بصورة عميقة ببعض العراقيين، وربما أحبتهم. لكنَّ إمكانية الزواج من محليين ظلَّت بالنسبة إليها مسألة مستبعدة. وقدْ وهبت جيرتود بيل حياتها للعراق وشعبه. فظلَّت دونما زواج، وقصرتْ انخراطها في العالم العربي على العمل والصداقة. ومن ثمَّ، فإنها لم تُشَاكل في سيرتها إيزابيل إيبرهاردْ.

وقدْ ساورتْ لورنس غرافتي سميث؛ السكرتير المختص بالشؤون الشرقيَّة في القاهرة، الشكوك فيما يتَّصل بالزيجات المختلطة. وكان يتوجَّب عليه، كونه موظفاً استشاريَّاً، أن يتعاملَ مع هذه الزيجات التي ألفاها أمراً خطراً. وزعم، بصورة تنطوي على شيء من الخبث، أن النساء الفرنسيات أكثر مواءمة للزواج بالمسلمين من نظيراتهن الإنجليزيَّات اللاتي كُنَّ يُسْتثرن لأقل المنغصَّات. وكان ينصحُ البريطانيات اللائي يزمعن على الزواج أن يتمَّ العقد وفقاً للشريعة الإسلاميَّة، مما يجعل الطلاق ممكناً إذا ما اتفق الطرفان على

ذلك. ولربما حال ذلك دون فقدان المرأة البريطانيّة لجنسيتها، أو فقدان الحق في مساعدة القنصليّة البريطانيّة. فيما عدا ذلك، وَجَدتْ الفتاة البريطانيّة نفسها مقترنة وفقاً للقانون البريطاني إلى رجل ليس مرتبطاً قانونيّاً بهذه المواثيق. وقدْ ألمح غرافتي سميث إلى أن نصيحته لم تكن دائماً تجدُ آذاناً صاغية.

كما حذّر توماس راب؛ القنصل البريطاني في مصر، من الزيجات المختلطة. لكنه انتهى إلى نتيجة أكثر تفاؤلاً من رؤية غرافتي سميث. يقول: «كنا نتلقى العديد من التساؤلات التي كانت تصدرُ إلينا من الفتيات الراغبات في الزواج من الشبان المصريين. وكنا بدورنا نرسل لهن تحذيراً جديّاً ومفصلاً، يعدّه مستشارنا القانوني، حول المخاطر التي يجلبنها إلى أنفسهن. جراء هذه الخطوة. غير أن هذا لم يكن مؤثّراً بصورة دائمة. لكنني أستطيع تَلمُّس بعض الزيجات الناجحة. لاسيما إن كانت متكافئة حين يكونُ الزوجان منحدرين من خلفيّة اقتصاديّة متشابهة».

كما كان على توماس أنْ يتعامل في مرّات عديدة مع الآثار البائسة التي تتأتّى من الزيجات التي تتمُّ بين الطلاب العرب والفتيات البريطانيات في إنجلترا. يقول: «إنَّ الفتيات البريطانيات اللواتي يتزوجن عادة من الطلاب المصريين في إنجلترا يجدن ظروف الحياة في مصر صعبة الاحتمال لاسيما بعد انكشافها لهن بصورة كاملة. إذ إن الزوجة بحسب ما تقضي الشريعة الإسلاميّة لا تنعم بحقوق ورعاية حقيقية. تلك الحقيقة التي تشخص أمام ناظري المرأة الإنجليزيّة حالما ينشبُ الخلاف بينها وبين زوجها»[1].

ولم تكن هذه الفئة من النساء اللواتي تزوجن في إنجلترا على دراية بواقع الحياة في مصر. كما لم يكنّ موضع ترحيب من جانب عائلة الزوج التي نظرت إلى هذا اللون من الزيجات بوصفه أمراً مستهجناً.

وتأتي الزيجات التي يعقدها الجنود البريطانيون في مصر لتثيرا إشكالية أكبر. وتحتم على «راب» أن يتعامل معها أيضاً فتراه يعلق قائلاً: «لم تكن هذه زيجات مستقرة كذلك... تلك الزيجات التي كانت تتم بين الجنود البريطانيين والفتيات المحليات اللواتي كن ينتسبن

1- Hopwood, Tales of Empire, p. 70.

في الأعم الأغلب إلى الأقليات الدينيَّة والإقليميَّة كالسوريات، والأرمنيات، والقبطيات، والإيطاليَّاتْ، واليونانيات. ولم يكن الشريكان في بعض الحالات يمتلكان لغة مشتركة. مما يتطلَّب مترجماً حتى يصار إلى إتمام مراسيم الزواج في القنصليَّة. وكانت هذه الزيجات كثيرة العدد وتحمل في طياتها بصورة ساطعة بذور الفشل منذ البداية».

وبدا هجرُ هؤلاء النسوة القاعدة، وليس الاستثناء... غير أنهنَّ كن يتشبثن بجنسيتهن البريطانيَّة، وغالباً ما كُن يقمن بجهود مثيرة للشفقة في سبيل تنشئة أطفالهنَّ تنشئة لائقة. بل كن يُلقِنَّهم ضرورة النظر إلى آبائهم الذين فرَّطوا بهم بوصفهم أبطالاً أسطوريين[1].

ومن هنا، فإن هذا الشكل من المواجهات الجنسيَّة كان قصير الأجل عامة، ومستبعداً من الأذهان فضلاً عن أن إمكانية بقائه بعيد الاحتمال.

البدو والبادية:

مارستْ صحاري الشرق الأوسط تأثيراً عميقاً وغريباً على البريطانيين والفرنسيين، واحتل أهلها مكانة خاصَّة في عقول الأوروبيين. ولربما صدر هذا الموقف عن الطبيعة المغايرة لأيِّ شيء ألفه الغربيون في أوطانهم. مما جعلهم يعتقدون أن الطبيعة القاسية للصحراء تُنْتِجُ أناساً مختلفين، وقد حدا هذا بالأوروبيين، بداءةً، إلى بذل جهود مضنية في سبيل فك مغالق الطبيعة الصحراويَّة، وفهم مجتمعها. واستُثْمرت الصَّحراء المصريَّة، حتى في الفترة السابقة على الإسلام، من جانب القديس أنطوني وأتباعه في القرن الرابع الميلادي بوصفها ملاذاً ومكاناً للتأمل. وارتبط الإسلام في الذهن الغربي بكونه ديناً ظهر في الصحراء وأن أتباعه الأولين كانوا من البدو. كما كانت الرحلات إلى الصحراء مصدر إلهام للعديد من الأعمال الأدبيَّة التي غدتْ من الكلاسيكيَّاتْ. فضلاً عن شحذ الحكايات؛ التي تتحدث عن حياة الأصدقاء في الصحراء، وما تطفح به من شظف ومشقَّة، مخيلة القارئ الأوروبي المسترخي في مقعده الوثير. غير أن ما يعنينا في هذه الدراسة هو الأسباب والكيفيات التي ارتبط بها أفراد مخصوصون بالصحراء وفق طرائق خاصَّة. وكيف التمسوا فيها الانعتاق

1- Ibid., p.71.

من المشاكل الجنسيَّة وغير الجنسيَّة التي قاسوا منها في الوطن، وعانت منها ذواتهم.

لقد مارست الصحراء ضرباً من التأثير السحري على أولئك الذين تطوَّفوا فيها، ولنضرب مثلاً بـ «فريا ستارك»؛ الرحالة البريطانيَّة، التي كتبت عن أول مواجهة لها بالصحراء عام 1928م. تقول: «لم أكن أتخيَّل أبداً أن الصحراء سوف تسبِّبُ لي هذه الصدمة وتجعلني أسيرةً لها من النظرة الأولى»[1]، وقد جاس و.ب سيبروك في السنة ذاتها خلال الصحراء المتاخمة لعمَّان، وافتتن بجمالها قائلاً: «إنَّ الصحراء مكان غريب، وإني لأعتقد بأنها لم تزل تضجُّ بالجن والهولات غير المرئيَّة»[2].

ومثلت الصحراء طبيعة نقيَّة للمسافرين والمقيمين على السواء، لكنها غير محايدة. مما جعلهم يلصقون بها صفات تجتازُ الوصوفات الشائعة للطبيعة. لقد شعر بيرتون –على شاكلة فليبي– أن ثمَّة شيئاً في الصحراء يعوِّض عن ضغوطات «الحضارة». وكان السفر إلى الصحراء يعني الترفُّع عن الحياة الاعتياديَّة، وغدوُّ المرء إنساناً متسامياً. وقصد بيرتون الصحراء كي – تبعاً لما قال– يفر من سجن الحياة الأوروبيَّة المتحضرة، وليبعث الحياة في عقله وروحه من جديد... ويمتِّع نفسه بنظرة من الصحراء الشَّاسعة[3]. ولقد تجلَّتْ الصحراء –لاسيما كما تمرأتْ في الفن الاستشراقي– بوصفها رمزاً للنقاء المادي والروحي. وعلَّق آخرون على هذا النقاء بوصفه عاملاً يبعثُ الحياة في الروح، فكتب ثيسغر حين رأى الصحراء أول مرَّة في السودان: «لقدْ كانت المرَّة الأولى التي تقع فيها عيناي على الصحراء، حيث تجلَّتْ فراغاً مطلقاً، وامتدت أمامنا على نحو لا متناه: عالماً من الرحابة، والخلاء، والنقاء، والشعور بالفراغ»[4]. وشعر ثيسغر؛ بما تنطوي عليه شخصيته من مشاعر جنسية غريبة، بالراحة –في الصحراء بصحبة الشبان البدو، بخلاف ما كانت عليه الحال في لندن. واعترف أنَّه كان في السودان «جذلاً ومُنتشياً بعبقرية الفضاء، والسكون، ونظافة الرمل وهشاشته... وأنَّ الحياة في الصحراء تكتنفها البساطة التي ألفيتها مقنعةً

1- S. Searight, The British in the Middle East (London, 1979), p. 271.

2- W.B. Seabrook, Adventures in Arabia (London, 1928), p. 31.

3- R.F. Burton, The gold-mines of Midian and the ruined Midianite cities (london, 1878), p. 1.

4- Asher, Thesiger: a biography, p. 1 57.

تماماً، حيث يستحيل كل شيء يخرجُ عن نطاق الضرورة إلى عبء ثقيل»[1].

وتُلْقي رغبة ثيسغر للفرار من العذابات؛ التي كان يقاسيها في وطنه، ضوءاً كاشفاً على الكيفيَّة التي غدت بها الصحراء -بحسب كلمات كاثرين تدريك- «صندوق الصوت للذوات المعذبة»، أو كما صاغها جونثان رابان: «بأنهم وجدوا في الصحراء المسرح المثالي لتمثيل الدراما البطوليَّة الخاصَّة بهم؛ تلك الدراما التي لم تكن الصحراء موضوعها الحقيقي على أية حال. بل الحياة المنحطَّة التي تكتظُّ بها صالونات لندن»[2].

ولا يقفُ ثيسغر وحيداً في صفوف الرحالة الذين نشدوا العزاء في الصحراء إذْ إنَّ القائمة تتسع لتشتمل على إيزابيل إيبرهارد، جُيرتود بيل، وفرياستارك، وبيرتون، وفليبي، وجيد، وبلنت، ولورنس. لقد التمس هؤلاء جميعهم الراحة والملاذ من عذاباتهم الجنسيَّة بصفة أساسيَّة في الفلوات التي تنفتح على الأفق، فعثر جي دي موباسان على الراحة التامَّة في الصحراء على الرغم مما يحيط بها من رتابة، يقول: «لقد كانت دائماً الشيء ذاته، دائماً جامدة وهامدة، .... فيها، لا يرغب المرء في شيء، ولا يأسف على شيء، ولا يطمح في شيء... والمشهد الساكن الذي ينسابُ مع الضوء والوحشة، يملأ العين والفكر، ويشبع الحواس والحلم لأنه مكتمل ومطلق، ولا يستطيع المرء أن يراه على غير هذه الصورة»[3].

أما جيرتود بيل، فقد تحدَّثت، في عمق ما كانت تقاسيه من حب عاثر، عمَّا مارسته عليها الصحراء بسكونها من تأثير[4]. وفي العالم الفرانكوفوني، تنهض إيزابيل ايبرهارد كأفضل تجسيد لأولئك الذين بحثوا عن الخلاص في الصحراء، وبصفة خاصَّة الخلاص الصوفي من نوازعها الجنسيَّة. فهي أحسَّت عبر صحبتها للبدو: بمشاعر التذاذ حسِّي بالحريَّة، والسلام والسعادة. وقدْ عبَّرتْ عن عواطفها بصورة أكثر صراحة من أي كاتب آخر، حيث قالت: «إني أعشق صحرائي، عشقاً غامضاً ملغزاً ومتعمَّقاً يعصى على التفسير ولكنه سرمدي». كما عاشت في الصحراء «ساعات طوال من السكينة والغموض، دون

1- Thesiger, The life of my choice, pp. 212, 295.

2- Tidrick, Heart-beguiling Araby, p. 183.

3- J. Raban, Arabia through the looking glass (London, 1979), p. 16.

4- G. de Maupassant, Maupassantau Maghreb (Paris, 1982), pp. 129, 130.

أن يتسَّرب إلى ذاتها حزن أو أرق، هناك، حيث يستطيع المرء أن يعيش في السكون»[1]. وهكذا، فقد منحتها الصحراء الزمان والمكان لتكون ذاتها.

استوطنت الصحراء وبدوها وعي القارئ الأوروبي مبكراً. فقد زار لورنت درافيو الشرق عام 1664م. وبرز اسمه كأول رحالة تقريباً يصفُ حياة البادية من منظور إيجابي عبر مقارنتها مع الحياة المصطنعة للمجتمع المتحضِّر. وأتى من بعده الرحالة الألماني الأكثر شهرةً كارستنت نيبور عام 1761م؛ الذي لفت انتباه الأوروبيين إلى البدو، حين تحدَّث عنهم بوصفهم أُناساً أنقياء لم يلتاثوا بالحضارة. ناهيك عن كونهم أحراراً يتمتعون بالنبل والبساطة. ويضيف نيبور: «أن تعيش بينهم يعني أن تعيش بين جماعة من الناس المتساويين والفخورين بأنفسهم والمزدرين لأهل المدن». وهكذا، فقد استوطنت الصحراء وجدان نيبور وعثر فيها على الراحة. وابتنى نيبور صورة صلدة عن البدو والصحراء بوصفها مكاناً يأْوي إليه المرء من صخب العالم الخارجي. وقدْ مثَّلت حياة البدو الحريَّة والبساطة لدى بعض الأوروبيين. وعليه، فقد رُمْسِنَتْ الصحراء وأرقيت إلى عالم المثل. وفي عمل «لالاروكَّه» لتوماس مور، ما يجسِّد مثالاً حيَّاً ومبكراً. فهو يقارن في أحد مقاطعه الشعريَّة بين قيم البداوة البسيطة والبهرج الباذخ للسلطة. ومما جاء فيه:

انطلق إلى الصحراء، ومعي حلِّقْ
فقد انتصبت خيام أصدقائنا العرب من أجلكْ
لكن آه. إن القلب ليتردد فيما يختارْ
بين الخيام التي بالحب مفعمة
أم العروش التي منه مقفرة[2]

وفي المقطع التالي نعثر على الطيف الرومانسي المتخيَّل، والمتَّقد بإيحاء جنسي شفيف، لفتاة الحريم.

فالشابة العربيَّة التي تعبقُ برائحة أزاهير الجبال كما بسحرها...

1- Kobak, Isabelle, pp. 97, 149; Eberhardt, In the shadow of Islam, p. 24.

2- Moore, La//a Rook, p. 313.

ترنو بعينيها، وقد احتشدت حولها الروائح السحريَّة
للبئر، والجمال، ومضارب العُزْبان[1]

ومن جهة ثانية قادتْ الرؤية الرومانسيَّة إلى إحياء الإنهمام بالصحراء وإلى إنتاج عدد من كتب أدب الرحلات الكلاسيكيَّة؛ على شاكلة «الصحراء العربيَّة» لـ «داوتي» وتمخضت الأعمال عن الصورة الناجزة عن نبالة العرب، الذين عدَّتْ خصالهم أمراً محموداً. واستحالت إلى صورة نمطيَّة تناقلها عدد غفير من الرَّحالة. فقدْ صُوِّرَ العرب بوصفهم قوماً مستقلين، ومخلصين، ومضيافين، وذوي كبرياء، وأحراراً، ومحسنين، وممتلئين بالرجولة والعزَّة بأعين نقيَّة دقيقة ونابضة بالحياة. وإذا كنا نحمل في أذهاننا تصورات عامَّة تشكلت حول المستوى المعرفي السطحي للبدو ومراعاتهم لشعائر الإسلام. فإن ساوثي شكَّك بتقواهم وقيمهم الروحانيَّة. فيما يجْمل غيبون رأيه الإيجابي حول قيم البدو بقوله: إنهم ذوو روح متحررة، وخطواتهم وثَّابة لا يحدُّها قيد. والصحراء مشرعةٌ على الأفق. أما القبائل والعشائر فهي متواشجة برباط اختياري ومتبادل[2].

وقد كان ثمَّة صورة مغايرة في مقابل ذلك، تأتَّتْ من أرضية واقعيَّة، ولا سيما من جانب أولئك الذين خُدعوا أو تعرضوا للسرقة والتهديد في الصحراء. فحمل لورنس مشاعر متضاربة تجاه مقاتليه البدو. بينما ركَّز كتاب آخرون مثل بلنت وداوتي على الجانب السلبي. فوصفوا البدو بشتَّى النعوت القاسية كأُناس متغطرسين يعوزهم القانون ويؤمهم الجهل. فضلاً عن كونهم خونة لا يعوَّل عليهم، ورجال يملؤهم الجشع. ولصوص مخادعون ذوو صلافة. وليس لديهم شرف أو دين. فيما اتخذ بعض الكتاب موقعاً وسطاً. وإننا لنلمس هذا حتى لدى داوتي صاحب الموقف المشتط بسلبيته تجاه البدو، حيث يصفهم في إحدى المناسبات بأنهم «أناس كريمو المحتد، فضلاً عن كونهم ينعمون في الرَّهافة القاسية لحياة البدو»[3].

1- Quoted by P. Brent, Far Arabia: explorers of the myth (London, 1977), p. 97.

2- Tidrick, Heart-beguiling Araby, p. 19, quoting Gibbon's Decline and Fall of the Roman Empire (London, 1957), pp. 21.6-17.

3- Brent, Far Arabia, p. 18.

وقد نُظِرَ إلى الصحراء من جانب أولئك النفر من البريطانيين الذين استوطنت وجدانهم وفق أفق جنسي. فوصفت غير مرَّة، على نحو غريب، بأنها امرأة تتهيَّأ للافتضاض. وتصوَّر بيرتون الصحراء عاريةً حيث يكون بوسعه أن يدرس الطبيعة في أكثر حالاتها نبلاً وإبداعاً؛ حالة العري. ولم يكن علي شاكلة ميديان يسعى وراء الذهب. بل إنَّ الصحراء المتعرِّية استأثرت بمخيلته للوهلة الأولى. غير أنَّه ما لبث أن نظر إليها بمنظور آخر فرآها أرضاً قبيحة مجدبة، يقول: «إنها أكداس متعاظمة من النفايات. حتى إنها تفتقر إلى الألوان لتواري بها عريها الفاحش». وكان جون فيلبي أكثرهم صراحة، ورجلاً مسكوناً بالجنس بكل المعايير. وقدْ عبر عن تحرُّقه النهم... «لاختراق تجاويف الربع الخالي». الذي أشار إليه بوصفه «بريَّة عذراء»، و «عروس رغباتي الدائمة»[1]. ولم تبلغ رغبته حد الارتواء إلا حين ملك الصحراء باجتيازه لها وتفحصِّها ووصفها بصورة مسهبة. أما ويلفرد بلنت؛ الذي كان له عدد ضخم من العلاقات الغراميَّة في أوروبا، فقد عثر في تزجية الوقت في صحاري الشرق القديم على الخلاص الذي من شأنه أن يدفع عنه رغائبه النَّهمة. يقول: «إنَّ الرومانسية التي تمنحها الصحراء تكمنُ في اختراق المرء لمناطق مجهولة من الأرض». وإنَّ
الرومانسيَّة التي تمنحها الصحراء تكمنُ في اختراق المرء لمناطق مجهولة من الأرض». وإنَّ
زوجته، التي عانتْ من طيشه طويلاً، سوف تكون متيقنة بأنه لن يبحث في تلك الأصقاع عن نساء أخريات[2]. وقد كان المكتشف بيرترام توماس؛ الذي تفوَّق على فيلبي، بكونه أول من اجتاز الربع الخالي، أقل صراحة في وصفه لها يقول: «انطلقتُ بصورة سريَّة في تحقيق طموحي العزيز والقديم للكشف عن حجاب المرأة الصحراء العربيَّة المجهولة» في الوقت الذي اعترف بأن هناك شيئاً غير لطيف في انتهاك الآليات الغربيَّة «السيارات والطائرات» للسكون العذري[3]. وقدَّم الكولونيل هاميلتون «شريف بيلهيڤن»، الذي خدم في عدن مقاربته التي تميَّزت بنظرة ثاقبة إلى الصحراء العربيَّة. يقول: «إنَّ سحر الصحراء العربيَّة وفتنتها، كما جرتْ العادة على وصفها، لهو مرضٌ يستوطن الخيال. فما

1- Philby, The empty quarter (London, 1933), pp. xxi, xxii, xviii.

2- E. Longford, A pilgrimage of passion.. the life of Wilfrid Scaweñ Blunt (London, 1979), p. 94.

3- B. Thomas, Arabia Felix (New York, 1932), pp. 1, xxvii.

كدت أبارح الصحراء العربيّة مُتذوقاً ذكراها التي تمازجت فيها العذوبة والمرارة، حتى شرعت في التأمل والتساؤل المصحوب بالمعاناة عن الكيفيّة التي تأسر به هذه العشيقة الجرداء القلب والعقل على نحو عميق وبمزيج من التوق والنفور»[1].

كما كان ثمّة مقاربة حديثة من جانب المكتشف مايكل آشر؛ الذي مضى في ركاب كل من توماس وفليبي. وقد وقع آشر «بحسب جودي ماريو» في حب الصحراء ونظر إليها كما لو كانت امرأة. وجاء في بعض ما كتبه آشر قوله: «لقد كنت أنظرُ إلى الصحراء الوحيدة التي عبرتها، وقد تبدَّتْ مثل المرأة التي تُظْهر كامل زينتها ساعة الوداع»[2]. فيما كان آشر أكثر صراحة حين هتف مُتعجِّباً: الصحراء الصحراء بغي.

وهكذا، فإنَّ الصحراء التي نظر إليها عامةً النظرة ذاتها إلى الشرق بوصفها أُنثى تتهيَّأ للاختراق والانكشاف، وُجِدت كي تُمْتَلك وتغزى كمنطقة وكمستعمرة مرتقبة. رآها فليبي؛ باستحواذيته وتحليلاته المسهبة، تنتظرُ هناك، مثل جبل، متهيئة كي تغزى. فيما قاد لورنس لواء الاستيلاء عليها وإيلاجها إلى عالم الحضارة. وقد واجه تحدِّياتها بصورة رجوليّة. لاسيما في تلك الأوقاتْ التي تشهدُ فيها عواصف دائمة. وجاء في ثنايا كتاباته قوله: «بالنسبة لي، فطالما أحببت الخماسين. فتحرُّشاتها تظهر وكأنها تقاتل ضد الجنس البشري بعنف رجولي منظَّم. وكان من الممتع مواجهتها مباشرة، عبر تحدِّي قوتها وقهر عنفوانها»[3]. فكانت الصحراء –وفقاً لهذه المنظورات– حلبة صراع ومسرحاً للتجربة والمعاناة. حيث يمكن للمرء أن يظهر فيها رجولته في مواجهة عوارضها وسكانها العتاة. وقدْ شعر بيرتون بالانتشاء في هذا اللون من الصراع متسائلاً: هل ثمّة ما هو أكثر إثارة أو تسامياً من هذا ؟ إن قلب المرء ليأخذ بالوجيب عندما يفكر في امتحان قوته إزاء جبروت الطبيعة. واجتلاب النصر من قلب التجربة[4]. وكان بيرتون عاقداً العزم بصورة دائمة على إثبات رجولته في الشرق الأوسط على مستوى قدرته على التحمّل البدني فضلاً

1- Master of Beihaven, The Kingdom of Melchior (London, 1949), p. 120.

2- M. Asher, In search of the Forty Days Road (London, 1984), p. 174.

3- Wilson, Lawrence, p. 407.

4- Brent, Far Arabia, p. 21.

عن مستوى الخبرة والحذق الجنسيين. وهذا ما سعى إليه ثيسغر أيضاً حين أراد أن يبرهن للبدو أنه إنجليزي جديرٌ بالاحترام. وعن هذا يقول: «كان من شأن هذه الأسفار في الربع الخالي، أن تبدو عملاً عبثياً لولا صحبة رفقائي البدو... وإني إذْ لم أتمكن من مضاهاتهم في التحمُّل البدني، فربما أمكنني الاعتقاد بأنَّ ماضيَّ، في كل من جامعتي إيتون وأكسفورد، والتحامي بطاقم السلك السياسي في السودان، يجعلاني قادراً على مضاهاتهم عبر السلوك الحضاري»[1].

ويأتي هذا الموقف محايثاً لتصورات بريطانيَّة بعينها. موحياً أن شخصيَّة البريطاني تحمل ملامح تجانس خاصَّة مع البدوي. وكما تقدَّم القول فإن كاثرين تيدرك ترى أن حياة البدو تملكُ العديد من أوجه الشبه التي تجمعها بحياة المدرسة الرسميَّة الصارمة: مثل صحبة الذكور، والولاء للقبيلة «أو البيت» واحترام السلطة. وعلى الرغم من كون هذه المقارنة بعيدة الاحتمال، فإنَّ عدداً ليس قليلاً من البريطانيين أوغل بعيداً في علاقته مع البدو إلى درجة قضاء الشطر الأعظم من حياته بين ظهرانيهم. فقد رأى البريطانيون في البدو شرفاء العرب. وهم يدينون بالولاء للبريطانيين. فضلاً عن قربهم من الضباط البريطانيين. «لم يكن في مقدور أصحاب الرُّتب الأخرى من البريطانيين أن يمتلكوا ذات العلاقة القريبة من البدو». وكما كتب هايم يقول: «إن الحرمان الذي تجلبه ظروف الصحراء، والاحتكاك الوثيق بالسكان العرب بما يميِّز حياتهم الجنسيَّة ذات التعقيدات الحادة قادت، مرات عديدة، إلى صداقات ذكوريَّة حميمية بين كلا العرقين»[2]. ومن ذلك، تلك العلاقات الخاصَّة التي جمعتْ رجالاً، مثل ثيسغر ولورنس، بشبان بدوٍ يافعين. ومن المحتمل أنها لم تبلغ شأواً طويلاً. وقد تحصَّل الضباط الإنجليز على متعة كبرى في أثناء خدمتهم في الجيش العربي الأردني في محيط من الجنود البدو المخلصين. كما كان غلوب؛ قائد الجيش، يحمل مشاعر الإخلاص لرجاله البدو. لقد كره المدنيين من العرب واعتقد أنَّ الشعور بالذات يغيبُ تماماً عند الإنسان البدوي. «تلك الخصيصة التي تمثِّل واحدة من

1- Thesiger, Life of my choice, p. 398.

2- Hyam, Empire and sexuality, p. 47.

أكثر الصفات الإنسانيَّـة جذباً. وكان البدو في الثلاثين أو الأربعين سنة الماضية غير واعين بوجود الطبقة، أو التفاوتات العرقيَّـة. وعليه، فقد عاملوا، بصورة لا واعية، كل الأفراد على قاعدة من المساواة، دون أن تصاحب ذلك عوائق أو تحفظات ذهنيَّـة»[1].

ومن المحتمل أنَّ هذه الصداقات قد صوحبت ببعض الملامح الجنسيَّـة، بالطريقة غير الواعية، ولكن الدقيقة، التي صاغها فيها ألبرت حوراني: «فقد كان هذا لوناً من الإعجاب الغريب الذي لا يشابه الصداقة أو الحب»[2]. وكان لهذا الشكل من العلاقة شبه الجنسيَّـة التأثير الكبير على العلاقات البريطانيَّـة بالعالم العربي.

السـودان:

تأتي تجربة البريطانيين في السودان في صلب موضوع هذا الكتاب. فقد كانت السودان تختلفُ عن غيرها من الدول العربيَّة بما يحويه نسيجها السكاني من طوائف غير مسلمة وأفارقة سود. وقدْ أيقظت الخدمة في السودان مشاعر الإخلاص والتأثُّر لدى أولئك الذين انخرطوا حصراً في السلك الدبلوماسي الذي أسَّسه كرومر مؤكداً أنَّـه لم يُلْحق في صفوفه غير الرجال الأفذاذ. وقد عمل كل واحد من هؤلاء كقائم مقام في مناطق معزولة ونائية عن البريطانيين الآخرين. وهم لم يختلطوا بالسودانيين كذلك، وظلَّت علاقتهم بهم -بحسب ما وُصفت- رسميَّـة، وعمليَّـة، وسياسيَّـة، بل حتى غائمة، فضلاً عن أنها لم تتخطَّ صورة الحاكم والمحكوم التي اندسَّتْ خلالها بعض المشاعر العنصريَّـة، وإن بقيت مستترة.

وقع اختيار كرومر على ذلك الصنف من الرجال الذين يتمتعون بصحة وافرة، فضلاً عن قدرتهم على كبح مشاعرهم الجنسيَّـة التي كانت من المرتقب أن يُفضي انفلاتها إلى جملة من المتاعب. فاعترت السودانيين -تبعاً لذلك- حالة تأمل ودهشة من أولئك الشبان. ووقفوا عاجزين عن فهم الكيفيَّـة التي يشبع بها هؤلاء حاجاتهم الجنسيَّـة، فلم تكن العزوبة

1- J.B. Glubb, War in the desert (London, 1969), p. 95.

2- A.H. Hourani, 'The decline of the West in the Middle East' in R.N. Nolte (ed.), The modern Middle East (New York, 1963), p. 45.

أمراً يستطيع السوداني تصوُّره. مما دفعهم للتساؤل: هل كان هؤلاء يشبعون رغباتهم عبر علاقات يقيمونها مع النساء السودانياتْ؟ غير أن التقارير حول ذلك جاءت متباينة إذْ خالف البعضُ التقارير التي قالتْ بندرة هذه العلاقات وأشار إلى شيوعها، في حين ذهبت تقارير أُخر إلى أنها كانت شائعة لكن السلطات البريطانيَّة تستنكرها، أو أنها شاعت في المناطق القصيَّة[1]. غير أن جملة من المعوقات -وإن تكن موقتة- كانت تقف دون وجود هذه العلاقات الغراميَّة. فقد دأب المسلمون[2] على صون نسائهم وإحاطتهنَّ بالعزلة. فضلاً عن كونهنَّ داكنات البشرة. كما قيل بأن العاملين الذين تمثلا في حظر الخمر وختان النساء عملا على كبح هذا النوع من العلاقات. وقد نظر الإنجليز إلى الزواج الرسمي، بين الإنجليز والسكان المحليين، بوصفه أمراً غير أخلاقي وقدَّروا أن الإجازات الطويلة التي يقضيها الجنود في بريطانيا كفيلة بمعالجة إحباطاتهم. وكان ك.د.د. هاندرسون؛ المسؤول البريطاني صاحب الخدمة الطويلة في السودان، قد نصح الإنجليز الذين يمضون خدمتهم في السودان بقوله: «إذا أردتَّ الحصول على ذلك الشيء «الجنس» فبمقدورك أن تحضر فتاةً من البقَّارة؛ اجلب واحدةً من هؤلاء وسوف تتحسَّن لغتك العربيَّة»[3]. وأضاف هندرسون بصورة تهكميَّة: فليس من أحد يدرك أن فتاة البقَّارة، من بين جميع الناس على هذا الكوكب، تُطورُ اللغة العربيَّة لمن يعاشرها. غير إنَّ هذا سيفضي إلى موقف حازم سيتخذه مندوب المنطقة بسبب الجانب السيئ في الموضوع: وربما عنى هاندرس أنه قد يتسامح قليلاً مع مثل هذه المواقف غير العنصريَّة. وقد كان ثمَّة خيار آخر للشبان البريطانيين، إذْ كان في مكنتهم أن يقوموا بزيارات إلى «دار المدام زينب: التي كانت توفِّر الفتيات الجذَّابات بغرض الترفيه عن الجنود، حيث كانت السلطات في الخرطوم تغضُّ

1- لقد قام كل من ف.م. دينغ و م. و. دالي بدارسة غنيَّة حول تلك العلاقات. وقد اعتمدت هذه الدراسة على مقابلات أجريت مع الضباط الذين خدموا في السودان ومع المراقبين السودانيين.

Bonds of silk the human factor in the British administration of the Sudan (Michigan, 1988).

2- ينبغي الإشارة إلى أن الجزء «الإفريقي» من الشعب لم يكن مسلماً.

3- Deng and Daly, 'Bonds of silk', p. 45.

البقَّارة قبيلة ترعى الماشية وهي مزيج من أصول عربيَّة أفريقيَّة. رجالها خيَّالة شديدو البأس ونساؤها بارعات في الرقص. ويعتقد هندرسون أنَّ «نساءها هنَّ الأكثر تحرُّراً في العالم».

See K.D.D. Henderson, Sudan Republic (London, 1965), p. 27.

الطرف عمّا مثّل متنفساً طبيعيّاً للشبان الذين يحيون حياة عزوبة»[1].

وكان موقف القائمين على الإدارة البريطانيّة حيال إحضار زوجات الجنود البريطانيين إلى السودان مُتذبذباً. فبدوا غير متحمسين إطلاقاً، في بادئ الأمر، غير أنَّ موقفهم ما لبث أنْ تخلّله بعض الانفراج فيما تلا عام 1924م، حين تحدَّتْ كوكبة من النساء قسوة المنتأى عن الوطن وظروف العيش الصعبة في السودان. وقد فرض هؤلاء المسؤولون جملة من الضوابط التي تحكم حضور زوجات الجنود. معتقدين بأن وجودهنَّ يصرف الرجال البريطانيين عن أداء أعمالهم. مما جعلهم يقصرون مدة إقامتهن على ستين يوماً كلَّ سنة[2]. وفي أية حال، فقد خصَّ أحد الضباط زوجته بالإهداء الذي قدَّم به مذكراته لأنها –تبعاً لقوله– شاطرته حلو الحياة ومُرَّها... على مدى سنوات عدَّة أمضاها في السودان[3]. وقد سرى اعتقاد عام، في ذلك الحين، أن نجاح المرأة يتوقَّف بصورة عامَّة على تعلمها العربيَّة، ويتجلى في مقدرتها على إجراء الاتصال المباشر بالنساء السودانيات، ذلك أنَّ اللائي أحطن أنفسهنَّ بسياج من العزلة وقعن سريعاً أسيرات حياة مريرة. وكان ثيسغر على يقين أنَّ زوجات الجنود يتدخلن في عمل الرجال، وأن الحياة في السودان –في نهاية المطاف– غير ملائمة للنساء[4].

وقدْ توجَّس البعضُ من احتمال انخراط الشبان العازبين؛ الذين يعيشون سويّاً، في علاقة جنسيَّة شاذَة. وأنكر غالبيَّة المسؤولين؛ الذين تحدثوا إلى كل من «دينغ» و «ويلي»، بشدَّة وجود هذا النمط من العلاقات. مؤكدين أن الشبان البريطانيين العازبين استمتعوا بعلاقات غير جنسيَّة مع أقرانهم، على شاكلة تلك العلاقات التي خبرتها الأندية والجمعيَّات التي عرفتها بريطانيا، أما العلاقات الجنسيَّة بين البريطانيين والشبان السودانيين فلم تكن معهودة. وقد أنكر ثيسغر أي بعد جنسي تخلّلَ علاقته مع الشاب اليافع إدريس. وكتب آشرَ بهذا الشأن قائلا: «أن إدريس مثَّل متنفساً عاطفياً لثيسغر الذي عيَّن من جهته حدود

1- Deng and Daly, 'Bonds of silk', p. 52.

2- Ibid., p.45.

3- H.C. Jackson, Sudan days and ways (London, 1954), dedicatory page.

4- Asher, Thesiger, p. 129.

هذه العلاقة حين يقول لم يكن ثمّـة حضور للجنس في ذلك. فقد كانت ملامح إدريس؛ الذي ينتمي إلى قبيلة الزغاوة، زنجيَّة على نحو يبعثُ على الاستغراب. غير أني كنت مغرماً به بصورة شديدة».

وفيما يخصُّ السودانيين، فقد نظروا إلى السلوك الجنسي البريطاني بصورة امتزج فيها التسامح والتفكه. كما اعتقدوا –وفقاً لما جاءَ في المقابلات التي أجراها معهم كل من دينغ ووالي –أنَّ العلاقات بين الرجال السودانيين والنِّساء البريطانيات تقعُ في دائرة المحال. حيث قال بعضهم: لم نعتقد يوماً أن النساء البريطانيات متاحات. كما لم يتصوروا وجود علاقات كثيرة بين كلا الجنسين من كلا العرقين. إذْ نظر السودانيون إلى هذا النمط من العلاقات بوصفه غير أخلاقي. وارتأى الكاتب السوداني جمال محمد أحمد: أنَّ ثمّـة جداراً لا يمكن اختراقه انتصب بين الرجال السودانيين والنساء البريطانيات في مجال العلاقات الجنسيّـة[1]. فيما ذهب آخرون إلى أنَّ فترة الحكم البريطاني خَلَتْ من الفضائح، وإن كانت هي ذاتها عاراً. فلم تشهد حالة اغتصاب أو تحرُّشات تفضي إلى إغاظة الأزواج[2]. وقد أشكل هذا الوضع على السودانيين إلى درجة أنهم اعتقدوا بحتميَّـة أنَّ البريطانيين الذين يخدمون في المناطق النائية يصطحبون معهم دمى مصنوعة من المطاط.

بيد أن الأمر غدا أقل حدَّة في الفترة التي أعقبت حقبة الاستعمار، إذْ جرت جملة من الزيجات بعد تضاؤل المسافة وانحسار الاعتبارات الرسميَّـة التي طبعت بميسمها العلاقة السالفة الذكر بين الجانبين.

1- Ibid., p. 130.

2- خريج أكسفورد والسفير السوداني في لندن لاحقاً.

الفصل التاسع

حيوات البريطانيين في الشرق الأوسط

الرجال البريطانيون والشرق الأوسط:

لا نعثر بين الرجال والنساء الإنجليز؛ الذين اصطبغت حياتهم بالبيئة الشرق أوسطيَّة، من يمثِّل حالة شبيهة بأشخاص كإيزابيل ايبرهارد أو أندريه جيد. ولربما كان ريتشارد بيرتون مسكوناً بالجنس على غرارهم. غير أنَّه لم يكن رومنتيكيَّاً. أما لورنس فقد كان مضطرباً جنسيَّاً، ومكبوتاً بدرجة يستحيلُ معها الكتابة بتحرر كما فعل جيد. فقد عرض الإنجليز مقاربة غير طبيعيَّة للعلاقات الجنسيَّة. ذلك أنهم عانوا من التوتر والإحباط وأثقلوا بعقدة الذنب. فانبلج الشرق أمامهم ملاذاً يلجؤون إليه هرباً من صرامة التقاليد البريطانيَّة. غير أنَّ أحداً منهم لم ينغمس في حمأة الانتشاء الحسِّي التي خبرها جيد. وقدْ أخمد آلافُ الجنود «ممَّن لم تُعلِّم أيدي المربيات على أجسادهم ولم يعانوا من قسوة المعاملة في المدارس الرسميَّة» حاجاتهم الجنسيَّة في علاقات خاطفة ذات طبيعة تسليعيَّة. كما لم يَعْدُ الشرق في نظر هؤلاء عن كونه معسكراً، أو ثكنة، أو ساحة قتال لن يلبثوا أن يغادروها. ولربما اختلف عنهم ضباطهم قليلاً بمغازلاتهم التي لم تصل إلى أمداء جادَّة مع النساء المحليات أو الأوروبياتْ. غير أنَ ثُلَّة من الرجال برزت بين فترة وأخرى، كحالات خاصَّة بسبب من حضورهم الذي مارس تأثيراً على المواقف أو المعرفة التي صيغت حول الشرق الأوسط، أو لما شكَّله وجودهم –حتى وإن ظهر ذلك في حالات نادرة– من عامل مؤثِّر في السياسة البريطانيَّة. وتشتملُ هذه الكوكبة من الرجال على بيرتون، وغوردون، وكيتشنر، وغلوب، ولورنس، ومونتغمري، وثيسغر، ووينجيت، فضلاً عن كل من بلنت وفلبيي اللذين خدما في السلك السياسي. وقدْ سمَّى لورنس هذه المجموعة من الخبراء الاستشراقيين بـ «العصابة». في حين راح سعيد يتقصَّى آثارهم النسابيَّة بدءاً من لين وبيرتون حتى آخر القافلة. بيد أنَّ هذا لا ينفي وجود عدد هائل من الضباط البريطانيين

المتزوجين أو العازبين الذين سلكوا، بصورة متفاوتة، حياة طبيعيَّة في الشرق الأوسط.

ونستدعي، في سياق تلك الكوكبة من الرجال، شخصيَّة ريتشارد بيرتون؛ الذي جئنا على ذكره غير مرَّة في ثنايا هذا الكتاب. وكان بيرتون ذائع الصيت، بسبب ما اجتمع في شخصيته من مناقب؛ فهو رحّالة ومستكشف، وكاتب، فضلاً عن عمله في مجال الدبلوماسيَّة البريطانيَّة. وكان قد ولَّف في كتاباته نغمة حول الشرق الأوسط بوصفه بيئة خصبة لخيال غرائبي. في الوقت الذي جسَّد فيه شخصيَّة أشكلت على الرأي العام لشغله موقعاً دبلوماسياً وتحقيقه منجزات في مجال الاكتشافات. وكان إسهامه كبيراً في صوغ التصوّر الأوروبي عن الشرق الأوسط مكاناً للحريَّة الإيروسيَّة، مانحاً هذا التصوُّر مصداقيَّة ما بسبب موقعه الرسمي. وكان بريتون مسكوناً بالهاجس الجنسي الذي مثَّل الباعث الرئيس في ترحاله إلى المناطق الغرائبيَّة من العالم. وقد عُدَّ خارجاً على المجتمع الفيكتوري، وغريب الأطوار، فضلاً عن كونه مُنقاداً إلى رغائبه وغير متوافق مع معاصريه. وروَّج بيرتون، عبر كتاباته، ترويجاً غير مسبوق، للتصور الذي يعاين الشرق بوصفه مسرحاً للتحرر الجنسي. لاسيما عبر ترجمته «ألف ليلة وليلة»، وكتاب «الروْض العاطر».

وقدْ شعر، بما طُبع عليه من سجيَّة، بالضجر من العيش في إنجلترا. وكان قد ولد لأب غير مكْترث، وأم جافية، قامت على تنشئته في باريس، وفي مرحلة لاحقة أُرسل إلى المدرسة الرسميَّة التي تركت على شخصيته آثاراً غائرة. فضلاً عن كونها علمته كيفيَّة التملُّص من «الحكومات السويَّة»، غارسةً فيه توقاً لعرض رجولته. فقدْ أبغض بيرتون هذا الجنس من الحكومات، كما ضاقَ ذرعاً بتقييدات المدن الإنجليزيَّة، والحياة الضيقة للطبقة الإنجليزيَّة. فراح، بما فُطر عليه من تمرُّد، يتحيَّن الفرص لحياة جنسيَّة حرَّة، ويتحرَّق لاكتساب المعرفة الجنسيَّة التي تلقَّاها من طلبة الطب الإيطاليين، وعبر المواخير التي كان يقصدها في مدينة نابولي الإيطاليَّة. كما طاف أثناء خدمته العسكريَّة بمواخير الهند وأنشأ علاقات جنسيَّة مع فتيات هنديَّات. وقدْ ذاعتْ شهرته حينما أنجز بحثاً مُتَّقداً بالعاطفة حول أماكن البغاء الذكوريَّة في كراتشي، وهُدِّدَ إثرها بالطرد من الجيش. لكنه لم يُطْرد، وإنما تلوَّثت سمعته

وأحاطت الريبة بشخصيته. فعمَّ الاعتقاد بأن شخصيته تنطوي على غرابة. ومن المحتمل أن بيرتون انخرط قليلاً في علاقات جنسيَّة شاذَّة. فقدْ كان معنياً بجميع صور الجنس الطبيعيَّة وغير الطبيعيَّة. بل مُتَعدِّياً باهتمامه إلى النواحي التشريحيَّة.

وبدتْ له المرأة الأوروبيَّة شخصيَّة تافهة. ولربما كان ذلك نابعاً من عجزه عن إقامة علاقة حب حقيقيَّة. وعلى الرغم من أن زوجته إيزابيل كرَّستْ حياتها له، فإنه لم يجد فيها ما يشبع رغباته الجنسيَّة. وكان بيرتون في هذا السياق من أصحاب الرأي السائد آنذاك؛ والقائل: «إنَّ المرأة إما أن تكون كائناً ذا وظيفة جنسيَّة محضة، كما كانت نساء الطبقة الدنيا في أوروبا، أو صديقة لا غير. أما أنْ تجتمع كلتا الصفتين في امرأة واحدة فهذا من باب المُحالْ. كما نظر بيرتون إلى المرأة الشرقيَّة نظرة دونيَّة، بينما كان معجباً في الوقت ذاته بما تملكه من مهارات وتقنيات جنسيَّة. كتبت رنا قباني بهذا الخصوص قائلة أنَّ بيرتون عاين الشرقيين رجالاً ونساءً، ككائنات متخلفة تنتمي إلى مرتبة دنيا وتحكمها النوازع الجنسيَّة، على الرغم من اعتقاده أن الرجل الشرقي يملك نصيباً من المهارات الجنسيَّة. وقدْ كان في تلك مُغْرقاً في مركزيته الأوروبيَّة. غير أنه انهمك في الوقت نفسه في أعراف الشرقيين، وكان يكنُّ لهم عاطفة وحُبَّاً كبيرين عزَّ وجودهما لدى معاصريه. وقدْ تمرأت هذه المشاعر المتضاربة في رغباته المتنازعة، فقد أراد أن يكون شخصيَّة سلطويَّة كضابط أو قنصل، وأن يكون في الوقت ذاته شخصيَّة متمرِّدة تُغيِّبُ سماتها البريطانيَّة، فيغدو واحداً من العرب الذين يعيشون في الشرق الأوسط. وقد أعفى لحيته -في سبيل هذه الغاية الأخيرة- وحلق شعر رأسه، وأجرى لنفسه عملية ختان. واستغلق هذا السلوك على زوجته «التي قامت بإتلاف كل ما وقعت عليه يدها من مخطوطات بعد وفاته»، فلم تستطع التعاطف مع سعيه الدائب نحو هويَّة حقيقيَّة. وكان بيرتون قد رأى في انهماك زوجته في عيادة المرضى العرب بديلاً بائساً عن الحب الجنسي. ولربما يصدق هذا على انصرافه الدائب في البحث عن المعارف الجنسيَّة والكتابة عنها.

مهما يكن من أمر، فقد وجد في الشرق الأوسط ملاذه الشخصي، الذي سيلبي رغائبه. منخرطاً في المجتمع العربي، وإن لم يكن بذات الصورة الكليَّة التي مَّثلها لورنس. كما تمتَّع

بيرتون بصحبة الذكور. معتقداً بأن الإسلام في صميمه دين ذكوري. وكتب يقول: «إنّ الإسلام عمد إلى تمييع العلاقة بين الجنسين في سبيل تمتين العلاقات بين الرجل وأخيه»[1]. كما رأى بيرتون في الصحراء اختباراً حقيقيّاً لرجولته. ولاسيما إذا قورنت بما أمضاه من سنين في البيئة الأوروبيّة «ذات الصبغة المتأنّثة»[2]. وأعجب بسكان البدو[3] قائلاً: «في الصحراء يقابل الرجل الرجل»، وأقرّ أن الرحالة الذين حملوا مشاعر الاحتقار للبدو لا يمتلكون ما حظي به هؤلاء من بنية جسديّة تجعلهم محط تقدير[4].

وألفى بيرتون متعة بالغة في البيئة الشرق أوسطيّة والاختلاط بسُكّانها إلى درجة أورثت زوجته خوفاً دائماً من أن يهجرها، مُؤْثراً الحياة الذكوريّة على العيش معها. وقدْ حاولت بعد وفاته أن تُسْبغ صورة مهذّبة على شخصيته. غير أنها ما لبثت أنْ أُحبطت. فقد كانت سمعته حاضرة في ترجمته لـ «ألف ليلة وليلة» و «الروض العاطر». فهو يسخر من ترجمة غالان التي اجتزأ منها أي أثر للمجون. فضلاً عن سخريته من ترجمة لين المهذّبة. مما دفعه إلى إصدار «نسخة غير خَصيّة»، مشفوعةً بالشروحاتْ والتعليقات المستفيضة، وقدْ أودعها هواجسه الجنسيّة التي أطلق لها العنان، لاسيما في مقالته الختاميّة التي جاء فيها على ذكر السحاق، والشذوذ الجنسي، ومعاشرة الغلمان، والأمراض الجنسيّة. وأضحى هذا العمل نسخة أدبية منقطعة النظير والأساس الذي اعتمدته الكثير من النسخ الأخرى المحوَّرة. وقد صيَّرَتْ ترجمته الشرق الأوسط مسرحاً لحياة جنسيّة غرائبيّة. «فقراءتها دون الشروحات تجعلها تبدو من كلاسيكيّات القص الإنجليزي». وقدْ انتقدتْ رنا قباني بيرتون بشدّة ذاهبة إلى: «أنه تلاعب بالنص جاعلاً منه مناسبةً لعرض خطابه الجنسي الخاص. فهو يلصق كل ما يتعذّر البوح به في المجتمع الفيكتوري المهذّب بالشرق المتخيَّل غربيّاً»[5]. كما أحاطت بالعمل آنذاك مجموعة من النقودات الناقمة التي وصفته بأنه

1- R. Burton, First footsteps in East Africa (London, 1856), p. 38.

2- R. Burton, Personal narrative of a pilgrimage to Al-Madinab and Meccah (London, 1907), vol. ii, p. 148.

3- لقد أبدى انشغالاً غير اعتيادي بهم. إذْ وصف كل مظهر من سيمائهم الفيزيقي.

4- Ibid., vol. ii, p. 148.

5- Kabbani, Europe's myths of Orient, p. 36.

مُسْتقبح على نحو شديد، وأنه النفايات التي تلفظها المواخير. وشبَّه أحدُ نقَّاد مجلَّة «أدنبرة ريـڤيو» كتابة بيرتون بقاذورات المجاري[1]. وردَّ بيرتون على هؤلاء بالقول: «إنَّ الذين تزخر عقولهم بالقذارة يجدون الترجمة قذرة». غير أن الترجمة لم تواجه قراراً بالمنع وحقَّقتْ مبيعات جيدة. على الرغم مما يكتنفها من مادة خلاعيَّـة.

وقدْ نشر بيرتون أيضاً ترجمة لـ «الروض العاطر»؛ الكتاب الذي ألَّفه الشيخ النفزاوي كدليل جنسي شفعه بالقليل من القصص الفاضحة، والعديد من التوجيهات المفيدة. وجاء في صفحة التعريف بالكتاب، بأنَّـه: «احتفائيَّـة بالحب، وأنشودة للمباهج الحسيَّـة، ومجموعة من الخيالات الماتعة، والكتاب الذي ينهضُ فريداً في عالم المعرفة الجنسيَّة الجريئة»[2]. وقد أتمَّ بيرتون ترجمة الجزء الأول من الكتاب. وعاجلته المنيَّـة قبل أن ينهي القسم المتعلِّق باللواط. وكانت زوجته قد أحرقتْ ما أتمَّـه من أبواب تأسيساً على اعتقادها بأنَّ الناس سيقرأون الكتاب سعياً إلى ما فيه من رذائل[3].

وتطالعنا في هذه المواجهات شخصيَّـة ويلفرد سكاون بلنت (1840–1922)؛ الذي قصد الشرق الأوسط سعياً وراء غايات ذاتيَّة في الوقت الذي حاول فيه لعب دور شخصيَّة عامَّـة في السياسة البريطانيَّـة. برز بلنت شخصيةً ذات سيرة مُتفرِّدة في تاريخ المواجهات الجنسيَّـة التي عرفها الشرق الأوسط. فكان ماجناً عريقاً؛ أو عاشقاً رومانسيَّـاً تبعاً للأفق الدلالي الذي أنتجه القرن التاسع عشر. وكان قد ارتحل إلى الشرق في محاولة منه للفرار من غوايات الجسد التي لم يستطع منها فكاكاً في الوطن. فضلاً عن اضطلاعه في تلك الديار بالقضايا الكُبرى، مما أفضى إلى اشتهاره. وقد عانى في صباه، شأنه شأن الطلاب الذين انحدروا من طبقة أرستقراطيَّـة صغيرة، من سياسة التنكيل الذي عُرفتْ بها الأنظمة التعليميَّـة في المدارس الرسميَّـة. وكتب يقول: «إن ما تعرَّضتْ له من ترهيب وضرب أشعرني بالذِّل. وإن تجربة العبوديَّـة التي خبرتها علمتني الإعلاء من قيمة التحرر والحريَّـة».

1- Quoted in E Brodie, The devil drives: a life of Sir Richard Burton (London, 1967), p. 309.

2- Ibid., p. 298

3- المرجع السابق، ص 325. لم ينشر الجزء الأخير حتى العام 1975م، وقد جاء معنوناً بـ «ألق الروض العاطر»؛ الأزهار المفقودة (لندن). وقد ترجمه «أكاديمي إسلامي»، وكان طافحاً بالملاحظات الطبيَّـة.

وفي حين تحولت والدة «بلنت». إلى المذهب الكاثوليكي الروماني. عجز بلنت عن المضي في هذا الاتجاه. ووفق الصياغة المهذّبة لألبرتْ حوراني، فقد كان ثمّـة مظاهر عديدة في حياة بلنت لا يمكن أن تكون موضع قبول من جانب الكنيسة[1]. ولقد ولج بلنت باب وزارة الخارجيّـة التي عمل فيها على سبيل الهواية. وقلّما تواجد في مكتبه، فضلاً عن عدم اكتراثه بعمله. فشغفه بالنساء كان هواؤه المقيم، «والعاطفة التي امتدَّتْ طوال حياته».

وما إن حطّ رحاله في فرنسا عام 1863م، حتى وقع صريعاً في حب المومس الأشهر في تلك الفترة؛ كاثرين والترز، التي اشتهرت بـ «الكريكتَ» Skittles، لبراعتها في هذه اللعبة. وعلى الرغم من أنها ارتبطت بعلاقات غراميّـة مع العديد من العشّاق، فإن بلنت عدَّها حُبَّهُ الأول والعظيم. وقدْ تعابثتْ وهي في طريقها إلى كارمان مع عشيقها «دون جو»، فأدرك بلنت طبيعة علاقتهما، مما خلّف في نفسه مرارةً عميقة. وكان لهذه اللحظة الوقع الكبير على كيانه، وكتب يقول: «إنَّ هذا الأمر أفسدني وشوَّشَ كينونتي»[2]. وأضاف: «بدءاً من تلك اللحظة تبدَّتْ الحياة جديدة في مظهرها تماماً ومتصلةً بطموحات غريبة عن خيالاتي الأولى. مما عمل على كبح جماحي بصورة ما[3]. وعقب هذه الواقعة لاحَ طموحان اثنانْ في الأفق؛ تمثَّل الأولى في سعيه للعثور على حُبِّه المثالي «حتى بعد أن اقترن بـ «آن كينغ نويل»؛ حفيدة بايرون. وتمثَّل الثاني في أن يتعَّرف في الشرق الأوسط على ذلك الترياق الذي يخلّصه من البحث المضني في أوروبا. فالحل لا يكمن في العثور على حب غرائبي، ولكن في التواصل مع السكان المحليين بمستويه الشخصي والسياسي؛ وأفضى ذلك في نهاية المطاف إلى اعتناقه على نحو شديد أفكاراً سياسيّـة مثاليّـة اعتناءً منه بما يعودُ على هؤلاء السكان بالخير والرفاهية. وكان بلنت قدْ اعتادَ على السفر بصحبة زوجته؛ التي قاستْ منه كثيراً، آملةً بأن تنعم خلال ارتحالهما بفترة ترتاحُ فيها من خياناته. فقد جمعت الاثنان أجواء السعادة عندما كانا في الشرق الأوسط، بينما كانت آن تخشى

1- A.H. Hourani, 'Wilfrid Scawen Blunt and the revival of the East', Europe and the Middle East (London, 1980), p.88.

2- Longford, A pilgrimage of passion.. the life of Wilfred Scawen Blunt, p. 41.

3- Ibid, quoting Blunt's diaries.

من علاقاته الغراميَّة في أوروبا، التي أشار إليها بلنت نفسه على أنها الوجه «الأوروبي» لزواجهما. وقد كتبت آن في إحدى المناسباتْ: «كنت سعيدة في غالب الأمر. وأظنُّ أن هذا عائدٌ لكوننا وحيدين. وإذا لم نقم برحلة أخرى، فإن السعادة لن تتأتّى لي بعد الآن»[1]. فيما رأى بلنت أنَّه ارتحل إلى الشرق الأوسط فراراً من آثامه «مما يُمثِّل راسباً من رواسب الكاثوليكيَّة»، وأن «آن» لازمته في رحلته، لأنَّـه ليس في مقدور آنْ أن تثق به ثقة كاملة. ومع ذلك، فلم يكن في وسع بلنت أن يطرح طبيعته الشهوانيَّة.

واتَّفق أنْ أجهضت آن حملها بينما كانا يقيمان في خيمة في إحدى سهوب الجزائر الصحراويَّة. وعلم بلنت لدى عودته إلى إنجلترا بأن معشوته ميني قد أجهضت أيضاً. فخلَّق هذا الخداع الصرَّاع جراحاً غائرة لدى آن حين أدركتْ الطبيعة الحقيقيَّة لزوجها. وكتبت تقول: «إنني أرتضي الحقيقة الفجَّة وأوثرها على الحلم الزائف». وشبَّهت نفسها بمن يرتحل في الصحراء، ولا يرى إلا السراب دون أن يُبصر ما يترامى خلفه من بريَّة قفراء»[2].

ولم يكن في بمقدور بلنت، رغم وجوده في الشرق الأوسط وبمعيَّة زوجته، أن يثبتَ في وجه الغوايات الجنسيَّة بين حين وآخر. وقد اعتقد لدى بلوغه الخامسة والخمسين بأنه وقع على حبِّه المثالي في شخص ماري ليدي ايلثو؛ زوجة اللورد هوج، وحين تصادف وجودهما معاً في القاهرة، شرع بلنت في إغوائها، فقد كانت معرفته بها تعود إلى عهد الطفولة. وأثمرتْ محاولاته على الرغم من وجود زوجته وابنته في البيت نفسه. وغدا كل شيء مُعلَّقاً بفانتازيا شرقيَّة. فتجولت ماري بملابس عربيَّة. وكان بلنت يدعوها زوجته البدويَّة. وكانا يمتطيان الإبل ويجوسان خلال الصحراء بمعيَّة أهله. فيقضيان الليل متسامرين في الخيام المقلَّمة ويغرفان الرمل ليضعا منه وسائد، بينما يجهر بلنت بقراءة بعضٍ من ترجماته للشعر العربي»[3]. وقد آذن ظهور اللورد إيلشو؛ زوج ماري، بنهاية

1- Ibid, pp. 95-6.

2- Ibid,p. 195.

3- هناك جانب مضحك في هذه العلاقة. فقد كانوا يخيمونَ في الصحراء، بدون «آن»، وفيما أقامت النساء في خيمة خاصَّة كان بلنت يقيمُ في خيمة صغيرة مُقلَّمة حيث كانت «ماري» تأتي إليها ليلاً. وقد كتب يقول: «أعتقد أن العرب الذين كانوا معنا عرفوا إننا عاشقان... فقد كانت آثار أقدام ماري على الرمل تشي بذلك».

هذه العلاقة التي وصفها بلنت بقوله: «إنَّ ما عشناه من جمال انقضى كالحلم».

ذكرتْ إيليا زابيث لينغفورد؛ كاتبة سيرة بلنت الذاتيَّـة، أن بعضاً من معاصريه اعتقد أن مؤثرات البيئة الشرق أوسطيَّـة هي ما دفعه إلى العديد من العلاقات الغراميَّـة. في حين وجد بلنت في الشرق الأوسط ما افتقده في وطنه الأم. فقد أخذتْ حياته الزوجيَّـة في العالم العربي صورة واقعيَّـة لم يألفها الزوجان في أوروبا. لكن ذلك عائد بصفة أساسيَّـة –كما أوضحت الليدي لونغفورد– إلى مقدرة آن الأسطوريَّـة على الصبر[1]. كما شعر بلنت برضا حقيقي بين رفقائه العرب. وقال في هذا الشأن: «مع العرب، امتلكتُ وطناً ثانياً أقل غربة مما سواه من الأمصار. وإني أعلم أنني سأجدُ نفسي في جحور تلك القرون الغابرة التي تعتبر مريحة جدَّاً للروح اليافوثيَّـه التي تعاني من الأمراض الأوروبيَّـة البائدة»[2]. وقد منح الشرق بلنت راحة مما أملته نوازعه الحسيَّـة والسياسيَّـة بصورة سواء. فهو لم يتأمَّل الكثير من تلك الديار سوى ما أتاحت له من نسيان أوروبا باستكشافه أصقاعاً وأقاليم مجهولة، واكتسابه المعرفة بسُكَّانها. يقول: «إن المتع التي تهيئها الحياة الشرقيَّـة ليست ذلك الضرب من المتع المتعلِّـق بشهوات الجسد أو البذخ الفكري، بل بحياة البداوة القاسية إلى درجة الجنون؛ حياة العناء والكد الجسدي، والسلوك المتزهِّد في المأكل والمشرب، والاضطجاع على أرض خشنة في الليل، والصبر على قيظ الظهيرة، فضلاً عن الأمطار والأرياح. وإنَّ هذه الأوقات التي أمضيناها في الشرق لهي الأوقات الحقيقيَّـة في حياتنا الزوجيَّـة، بخلاف أوروبا، لقد كانت حقاً أوقاتاً سارَّة». وقد غلبت عليه هذه التصورات المثالية لدى مكوثه في صحراء الجزيرة العربيَّـة في مضارب البدو. ذلك أنَّـه ارتدَّ عنها حين نزل بالقاهرة.

وقد أكنَّ بلنت –كسواه من الرحالة البريطانيين– إعجاباً خاصاً بالبدو، لازمه طوال حياته. فأكبر فيهم ما يتمتعون به من حريَّـة، وأعجب بانعدام الاهتمام لديهم إزاء المشاكل التي شوَّشت كينونته. يقول: «لقد شعرت أن هؤلاء الناس البدائيين أكثر حكمة منا نحن

1- Ibid,p.428.

2- WS. Blunt, My diaries (2 vols., London, 1919—20), vol. i, p.2.

الغربيين. إذ إنهم حلّوا لغز الحياة بعدم التفكير فيه أو الاكتراث له. أو حتى مجرد التفكير أن هناك لغزاً في الأساس». وتحدَّث بلنت في كتابه «الحج إلى نجد» عن السكينة التي جلبها المكان وأهله له ولزوجته آن. وجاء فيه «إنَّها لمسألة غريبة؛ أعني تلك الكيفيَّة التي تنقشع فيها الأفكار المكفهرّة حالما تطأ قدما المرء الأرض الآسيويَّة... وإن سحر الشرق ليكمن في منتآه عن الحياة العقلانيَّة... وليس هنالك من يفكّر في الماضي أو المستقبل، بل في الحاضر وحسب». وإذا كان من غير المهم الإشارة هنا إلى أن هذا التفسير ليس صحيحاً كليَّاً. فإن ما تجدُر الإشارة إليه هو ما مارسه الشرق من تأثير على بلنت وزوجته وفقاً لمعتقد الاثنين فكلاهما قد سعى إلى ضرب من التلهِّي الذي أخذ أبعاداً جنسيَّة لديهما. وفي الوقت الذي سعى فيه إلى الفرار من الغوايات الجنسيَّة، قصدت هي إلى المحافظة على حياتهما الزوجيَّة. وغدتْ نجدة الشرق الأوسط مهمَّة سياسيَّة أخذها بلنت على عاتقه لقاء ما قدَّمه الشرق من ملاذ. فلقد أنشأ لديه هواهُ العربي رغبة في أن يكون للعرب شأنٌ يتعدّى كونهم جزءاً من الإمبراطوريَّة العثمانيَّة أو البريطانيَّة. وتمثَّلت إحدى أفكاره في وجوب منح الشرق الأدنى استقلالاً تحت الحماية البريطانيَّة. فيما تشكَّلتْ لديه فكرة أُخرى تجلَّتْ في ضرورة نزع الخلافة من السلطان العثماني لتعاد إلى أصحابها العرب. مُقترحاً أن يكون هو في صلب حركة تشق الطريق نحو هذه المهمَّة. وأشار بلنت على عبدالقادر الجزائري: قائد الثورة الجزائريَّة ضد الاستعمار الفرنسي؛ الذي كان مقيماً في دمشق عام 1881م، أن يكون جاهزاً لشغل هذا المنصب. ووافقه عبدالقادر في استعمال اسمه لهذه الغاية كلما دعت الحاجة. وكان اعتقاد بلنت أنه الإنسان المناسب لتسيُّد حركة استعادة الخلافة اعتقاداً خالياً من المنطق. لكنَّه يشير على ثقته بقدراته وإخلاصه للقضيَّة العربيَّة. ولمَّا هجر بلنت مغامراته الجنسيَّة في الشرق الأوسط، أخذتْ طاقاته العاطفيَّة مسرباً آخر، تمثَّل في مُخطَّطاته ذات الصبغة النظريَّة. وجاء في بعض ما كتب قوله: «لقد درج الناس على نعت الناس الذي يضحوُّن بأنفسهم في سبيل قضايا صغيرة بالعظماء. لكني أرى بأنَّ تحقيق المعرفة بهذه القضايا أمرٌ بالغ القيمة»[1]. واقترح بلنت شخصيَّة

1- Ibid, p. 132.

الحسين بن علي؛ كمرشح مناسب لمنصب الخلافة تحت وصاية البريطانيين الذين يُعدّون حماة ومرشدين طبيعيين للمسلمين... فوضع أفكاره بين يدي الحكومة البريطانيّة التي تلقّتها بارتياب كبير. على الرغم من أن فكرة مناصرة الشريف وحركة القبائل العربيّة كانت من بين المقترحات المفضّلة التي طرحتها الحكومة البريطانيّة إبان الحرب العالميّة الأولى.

وقدْ نظر بلنت إلى هذه المشاريع «التي كان واحداً منها دفاعه عن أحمد عرابي في مصر» من منظور شخصي محض. وأسرَّ بلنت إلى مجلته لدى مغادرته قاصداً السعوديَّة هو وزوجته، بأنهما مغادران، ربما إلى الأبد، وجاء في رسالته: «لقد توسلتُ إلى زوجتي أن تكون متيقنة بأني أحبها حباً حقيقيًّا. على الرغم من كل شيء». وسيتخذ عمله في السعوديَّة صورة نبيلة، لاسيما وهو يقارن نفسه بـ «(بايرون)»، الذي قام بعمله التطهري في اليونان كي يتحرَّر من أعباء آثامه الماجنة في إيطاليا. وستكون السعوديَّة المكان الذي يفتدي بلنت روحه فيه[1]. وكان لـ «بلنت» دور فاعل في حماية عرابي على الرغم من أن نواياه في فُضْلى صورها كانت تحت تأثير علاقة غراميَّة[2]. جاء في مذكراته السريَّة قوله: «في الواقع، إنَّ الطابع المتَّقدْ لمعاشرتها «يقصد معشوقته» في تلك الفترة مثَّل مصدر إلهام وقوَّة. وقدْ كنت قادراً تحت تأثير هذه العلاقة أن أمضي في أشرس معركة عامَّة عرفتها في حياتي؛ وهي إنقاذ أحمد عرابي من انتقام أعدائه. فقد كانت تساندني في عملي وتُسْدي إليَّ النصائح ولا تتوانى في تشجيعي»[3].

وكان بلنت معادياً للإمبرياليَّة. أو كما صاغ ذلك ألبرت حوراني «ما قبل امبريالي»[4]. وأراد اتفاقاً أفضل للمصريين في ظل الحماية البريطانيَّة وعالميها التنويري والليبرالي. ورأى فيه غلادستون والحكومة البريطانيَّة مصدر إزعاج. لكنَّ عرابي أنقذ من حبل المشنقة في نهاية المطاف. وكان دور بلنت الإيجابي موضع تقدير. فقد أنقذ الرجل الذي ذهب

1- Ibid, p. 137.

2- Ibid., p. 137.

3- This is very well expressed by Lady Longford: ibid., p. 164.

4- With Lady August Gregory, wife of Sir William.

سعد زغلول؛ قائد الحركة الوطنيَّة المصريَّة عام 1919م، إلى حد وصفه بـ «أب المصريين جميعهم». ومن الممكن أن نرى في شخصيَّة لورنس وتأثيره على وينستون في مؤتمر القاهرة امتداداً لتأثير بلنت في السياسات التي اتبعت على تخوم الشرق الأدنى. وعلى الرغم من أنَّ هذا المؤتمر لم يستحسن تنصيب شريف مكة. فإنه منح، على الأقل، عرشاً لاثنين من أنجاله.

ولم يكن بلنت؛ ذو النزعة الجنسيَّة الشديدة، يخشى من إنشاء العديد من العلاقات الغراميَّة العامَّة. وقد آوى إلى الشرق الأوسط هرباً من غوايات الجسد. في حين وجد غيره من الرجال البريطانيين؛ الذين خدموا في الشرق الأوسط، صعوبة في التمتّع بحرية جنسيَّة في المناخ القمعي الذي عرفه المجتمع البريطاني في مصر. وفي هذا السياق يبرز موقف كرومر من السير أيلدون كريست؛ الذي عمل تحت إمرة اللورد كرومر في القاهرة، وخلفه بعد ذلك. وقدْ كان كريست الذي عُيِّن لما تنطوي عليه شخصيته من نزعات ليبراليَّة، شابّاً ذا رغبات جنسيَّة طبيعيَّة أنشأ سلسلة من الصداقات النسويَّة حين كان في مصر[1]. الأمر الذي أمضَّ كرومر الشديد الاستقامة. فانتقد تسامحه الكبير مع الجنس الآخر[2]. إذْ من المفترض أنْ يبقى الرجل -بحسب كرومر-، سواء كان متزوجاً أم عازباً، مُتكتّماً في علاقاته الغراميَّة.

مهما يكن من أمر، فقد انطوت شخصيَّاتْ ثلة من البريطانيين؛ الذين قضوا شطراً من خدمتهم في الشرق الأوسط، «وتركوا في بعض الأوقات تأثيراً حاسماً في مجرى الأحداث»، انطوتْ على مواقف غائمة حول المرأة والجنس بدرجة تجعل من الممكن وصفهم «باللاجنسيين» asexual، ولربما كان ذلك العسر والاضطراب الذي يعتريهم في شؤون الجنس والنساء مُتأتّياً من ماضيهم في المدارس الرسمية، وصرامة الجو العائلي. فضلاً عما يعانونه من سمات سيكولوجيَّة، جعلتهم يؤثرون مصاحبة الرجال دون النساء، كما أنهم اعتادوا على ارتياد أندية الجيش والرياضة. غير أننا لا نستطيع أن نضع ذلك في إطار

1- P. Mellini, Sir Eldon Gorst: the overshadowed proconsul (Stanford, 1977), p. 59.

2- Hyam, Empire and sexuality: the British experience, p. 26.

الشذوذ الجنسي.

وتنهضُ شخصيَّة الجنرال الفيكتوري البطل؛ تشارلز غوردن، دليلاً على هذا النمط من الرجال. وقد كان لهذه الشخصيَّة تأثيراً حاسماً على السياسة البريطانيَّة في الشرق الوسط. فاندفاع البريطانيون من فورهم لضم السودان جاء في خطوة انتقاميَّة أعقبتْ مقتله على أيدي مشايعي المهدي.

وقد أحاط الغموض بتصرُّفات غوردون، لاسيما حين رفض مغادرة الخرطوم حين أُتيحت له الفرصة. وكان غوردن شخصاً متديناً يحدوه إيمان مسيحي بسيط غير أن المشاعر الجنسيَّة المتناقضة صاحبته منذ صغره. وتنجلي هذه الصورة فيما كاتب به أحد أصدقائه قائلاً: «أتمنى لو كنتُ خصيّاً وأنا ابن لأربعة عشر سنة»[1]. وأنه يتمنى «لو كان في وسعه إشقاء حياة جميع النساء». وأمضى غوردن عمره دون زواج فيما بدا اعتقاداً بأن الشهوة الحسيَّة صورة من صور الخطيئة. وجاء في وصف ليتون ستراشي له قوله: «كان غوردن انعزالياً بطبعه وثائراً على حفلات العشاء، والقمصان التي تلتصق بالأجساد. وكان حضور النساء يغمره بمشاعر مضطربة»[2].

وقدْ نُسب إليه، كغيره من القادة، ما يُعدُّ من المنظور الحديث، اهتماماً غير صحي بالغلمان. فلقد أنشأ في منطقة «غريفنسيد» المدارس والنوادي للأولاد غير المتعلمين من الفقراء، «العدَّائين أو الملوك» كما اعتاد على تسميتهم. وكان يقومُ على تغسيلهم بنفسه إذا كانوا مُتَّسخين[3]. واعترف أنه لم يخبر شيئاً أكثر إمتاعاً من دراسة الكائنات البشريَّة اليافعة[4]. فهل كان ذلك يتجاوز حدود الاهتمام البريء؟ ربَّما كان ما حمله «غوردن» من مشاعر دينيَّة وراء الازدراء الذي نظر به إلى نزعاته الجنسيَّة وجعله يتمنَّى لو كان خصيّاً أو أن يموت في سبيل بلاده. تلك الأمنية التي نجدُ إرهاصاتها في حياته المبكرة بل في مراحل حياته اللاحقة عندما كان يتحدَّث عن رغبة غامرة بالموت[5]. وفي هذا ما يضيءُ

1- Quoted mA. Nutting, Gordon: martyr and misfit (London, 1966), p. 319.

2- L. Strachey, Eminent Victorians (London, 1986), p. 197.

3- C.C. French, Charley Gordon: an eminent Victorian reassessed (London, 1978), pp. 57-8.

4- Nutting, Gordon, p. 319.

5- Ibid.,p.315.

سيرة حياته التي غلب عليها استهداف المخاطر. لاسيما إصراره على البقاء في الخرطوم مع إدراكه أنَّه مقتولٌ لا محالة. فقد رغب في الموت فداءً لخطايا كل السودانيين ليكتب له الخلاص. وتجلَّى هذا الموقف في ثنايا ما كتبه إبان إقامته الأولى في السودان. وجاء فيه: كيف يمكنني أن أقدِّم المساعدة لهؤلاء الناس؟ سؤال أرَّقني وجعلني أدعو الله، في كل يوم أمضيته في السودان، بأن يضع على كاهلي عبأ خطاياهم وأن يسحقني بها»[1]. وفي موقع آخر أضاف: «إذا كنتُ ذليلاً فهذا أفضل لي»[2]. وقد استحالت أمنيته إلى حقيقة، فعلا اسمه بعد وفاته بطلاً قومياً، ورمزاً للنـزاهة والبسالة. على أن مواقفه ظلَّتْ مُحيِّرة ومزعجة للبعض لاسيما كرومر الذي قال عن غوردن بأنه مجنون بصورة ما، وأنه يمثِّل حالة شاذَّة في المجتمع. وفي حين عجز غوردن عن الانسجام مع نمط الحياة اللندنيَّـة، عمد إلى الخدمة خارج الوطن الإنجليزي ما أمكنه ذلك. حيث بقي منصاعاً للمبادئ البريطانيَّة التي حاول فرضها على المجموعات الأجنبيَّـة التي كانت تحت إمرته، لكنَّـه ما لبث أن فقد الرجاء من ذلك. وقد أبقى غوردن على زيِّه البريطاني لدى خدمته خارج البلاد. وعلى الرغم من تواجده بعيداً عن زملائه الإنجليز. إلا أنَّـه لم يتماه مع المجتمعات المحليَّـة؛ تلك الخطيئة الكبيرة التي اقترفها البريطانيون ممَّن خدموا خارج الوطن الإنجليزي. كذا، فقد عانى صراعاً ذاتياً بين استيائه من الحياة اللندنيَّـة. وتبرُّمه بالأجانب الذين كان على مقربة منهم بحكم خدمته. وانضاف إلى هذا البؤس الذي لازم مشاعره الجنسيَّـة وإخلاصه الديني؛ فكان موته، الذي مارس تأثيراً واضحاً على التاريخ البريطاني، الحل الذي أنهى صراعاته الداخليَّـة.

لم ينتهج جمع آخر من الجنود الذين عانوا من مشاكل مشابهة الحل نفسه، وكان اللورد كيتشنر واحداً من ذلك الجمع. وقد لعب كيتشنر دوراً أساسيَّـاً في سياسة بريطانيا تجاه الشَّرق الأوسط. حيث عاش حياته هناك حتى وافته المنيَّـة، التي أخذت صورةً تراجيديَّـة. وكسابقه غوردن، الذي أكنَّ له إعجاباً كبيراً، كرَّس كيتشنر حياته للعمل بعيداً عن

1- Ibid,p.315.

2- Strachey, Eminent Victorians, p. 233.

منغصات الزواج والعائلة. وكان لاجنسيّاً asexual. يجد متعةً في صحبة الذكور. ورأى فيه كاتب سيرته «عازباً طبيعيّاً». إذ إنَّه أخضع غرائزه الجنسيَّة إلى عمليَّة تسام بصورة كاملة. وبالأحرى، فإنه افتقر لمشاعر جنسيَّة متقدة حتى يُساميها، فارتكن إلى ما يتيحه العمل من مثيرات كي يُتمِّمَ مسيرة حياته. وكان يعتقد بأن الزواج يصرف الإنسان عن تحقيق أهدافه. فحرَّمه على المتطوعين لجيشه في الشرق الأوسط. فالزواج -تبعاً لما يرتئيه- يحملُ في طيَّاته ولاءً مزدوجاً. وهذا ما حدا به إلى تشكيل علاقاتٍ دافئة مع الشبان اليافعين لتخفف عنه وحشة الوحدة كُلَّما أطلَّت برأسها؛ تلك العلاقات التي يوحي قربها بما يمكن وصفه بالشذوذ الجنسي وفق المعايير الحديثة. وقد كتب كيتشنر لـ «الليدي ساليزبري» عما اعتراه من حزن عندما نقل صديقه الدائم؛ أوزوالد فيتزجيرالد، إلى مكان بعيد، قائلاً: «يتوجب عليَّ أن أعترف بأني أشعر بالتوحُّد دون صديق، بعد أن كُنتُ محاطاً بصبياني لسنين عديدة. أولئك الذين دأبوا على الاعتناء بي جيداً وكانوا أصدقاء حقيقيين»[1]. وقد حافظ كيتشنر على زملائه الذين أسماهم «عائلته السعيدة» وهم الذين منحوه ذواتهم. وكان فيتزجيرالد أنموذجاً آخر للعازب الطبيعي الذي كرَّس حياته بكاملها لـ « كيتشنر» وشاطره ذات المصير حين قضيا غرقاً في سفينة «ديفون شاير».

ولم يكن كيتشنر مُبغضاً للنساء، فقد وجد متعة، كغيره من «الشاذين»، في صحبة النساء. ولاسيما أولئك اللواتي ينحدرن من المجتمع الإنجليزي المخملي. غير أنَّه لم يعر اهتماماً كبيراً لنساء المجتمع البريطاني في القاهرة لما مثَّلنه من مصدر إزعاج، ولكونه لا يتمتَّع بسمعة طيبة هناك، وغالباً ما آثر صحبة النساء من غير الأوروبيات، مثل الأميرة نازلي. أو مصادقة الرجال الشرقيين. فكان من الأثير لديه إزجاء أوقات فراغه بصحبتهم. وقد كان كيتشنر خجولاً. كما بدا فظّاً من وجهة نظر البعض. إذْ جاء على لسان أحد أصدقائه قوله: «إنَّ سلوكاته لم تكن جذَّابة، إلا إذا اتصل الأمر بالنساء»[2]. وكتب سكرتير مكتبه الشرقي يقول: «كان يرفض مقابلة النساء اللواتي يقدمن التماسات في مكتبه. لئلا

1- Ibid,p.245.
2- Ibid. p. 183.

تصدر عن أي واحدة منهن حركة ما أو خضوع في القول. فيكون هذا مدعاة لشائعات متعسِّفة تعمُّ القاهرة».

وثمَّة مفارقة مضحكة في كون كيتشنر؛ الذي أعجب بـ «غوردن» وكان مسكوناً بذات البواعث التي انطوت عليها شخصيَّة هذا الأخير، سيكون الشخص الذي يثأرُ له بعد مقتله. وهي ممارسة كان من المرتقب أن يزدريها. وقد قاد انتهاج الحياة الصارمة والزهد في الحية الجنسيَّة الطبيعيَّة كلا الاثنين إلى ميدان الجنديَّة وعالم الإدارة.

أما الشخصيَّة الأكثر معاصرة التي يمكن النظر إليها وفق المعايير السالفة فهي شخصيَّة القائد برنارد مونتغمري. غير أن تأثير هذا الأخير في الشرق الأوسط لم يبلغ ما بلغه كل من كيتشنر وغوردن. على الرغم من أن الأول أمضى خدمته هناك، وخاض أعظم معاركه التي اشتهرت بالعلمين. وقدْ أسهمت انضباطيته في توليته مهمات عليا. وكان متوحِّداً -كسابقيه- ويغتبط بصحبة الذكور. وتزوَّج مونتغمري، وأثمر زواجه ولداً وحيداً. غير أنَّ زوجته مَضَتْ في وقت مبكر مما دفعه إلى تكريس كامل طاقاته في مهنته كجندي. واتجهت ميوله الجنسيَّة مباشرة في تعقُّب الشبان اليافعين الذين كان يدعوهم إلى مسكنه، ويأمرهم بأن يتعرَّوا ليشرع هو باستعراضهم بينما ينخرطون في مشية عسكريَّة. وكان موقف مونتغمري إزاء جنوده الأكبر سناً يتَّسم بالغرابة. فقد حاول منعهم من ممارسة الجنس سواء داخل المؤسسة الزواجيَّة أو خارجها. ساعياً إلى الحد من منح الزوجات حق القدوم في أوقات الحرب. وأصدر في فرنسا عام 1339م جملة من الأوامر في سبيل منع انتشار الأمراض التناسليَّة. مما سبَّبَ له مشاكل حقيقيَّة. كما أن جهوده التي تمتْ قبل ذلك بنحو ثمان سنوات- وهدفت إلى الحد من أنشطة الجنود الجنسيَّة، جَعَلتْ منه شخصاً غير محبوب. على الرغم ما انطوت عليه الإجراءات التي وضعها من صوابيَّة واضحة. كتوزيع العوازل بصورة مجانيَّة، واعتماد الفحص الطبي للجنود. وقد تعامل مونتغمري بحزم مع الضبَّاط والجنود الذين وقعوا صرعى إغراءات الشارع المصري. كالمسكرات، والمخدرات، والجنس. لكن همَّه الخاص كان منصبَّاً على المسألة الأخيرة. فقد شعر

بالفزع من الممارسات الخلاعيَّة والشاذَّة، وسعى إلى منع الجنود من المشاركة فيها[1].

ولا ينبغي التقليل من شأن الدور الذي لعبه أفراد بعينهم في مجرى التاريخ، وفي الوقت الذي كان فيه مونتغمري يمثِّل شخصيَّة هامشيَّة في تاريخ الشرق الأوسط فإن الأمر مختلف كثيراً إذا اتصل الحديث بشخصيَّة ذلك الجندي المعذَّب جنسيّاً؛ د.هـ. لورنس. فلقد أثارت حياته وما آلت إليه من نهاية غامضة جملة من التكهنات والتأويلات مُتعدِّية بشكوكها إلى مدى صحَّة روايته الخاصَّة حول هذه التجربة. غير أنَّ من المؤكَّد أنَّه عانى من مشاعر جنسيَّة مضطربة، حاول تجاوزها بالانصراف إلى الحياة العامَّة في الشرق الأوسط. حيث أحدث تأثيراً عميقاً في مجرى التاريخ هناك. كما أن حياة لورنس، كغيره ممن سبق ذكرهم، تجسِّدُ الثيمة الرئيسة التي ينطلقُ منها هذا الكتاب. والتي تتمثَّل في أن الجنس والمواقف الجنسيَّة لعبت دوراً هامَّاً بين البريطانيين والفرنسيين من جهة، والعرب من جهة ثانية. وقدْ انسربت مكبوتات لورنس الجنسيَّة، التي تمخضت عن خلفيته العائليَّة، بصورة عميقة إلى سيرة حياته ودمغتها بها. فهو ابن غير شرعي لأب ايرلندي أرستقراطي وأم بريطانيَّة «غير شرعيَّة أيضاً». مما زرع في نفسه شعوراً بعدم الأمان والخجل أورثه إحساساً بالدونيَّة. وقد أنحا باللائمة على أمه كونه لم يرث لقب أبيه. وكره شخصيتها المتسلِّطة. فبقي في منأى عنها خشية أن تكشف مشاعره الحقيقيَّة تجاهها. كما كان لشخصيتها السلطويَّة وما مارسته عليه من قسوة، كالضرب، تأثيرٌ حاسم انسحب على مجرى حياته. لاسيما ما اتصل بموقفه العام من النساء. وقد جاء هذا المعنى في رسالة إلى زوجة برناردشو؛ شارلوت، التي كانت موضع ثقته[2]. يقول: «لقد غرست في نفسي الرعب من فكرة العائلة... ووقفت معرفتي بها كحاجز أبدي منعني من أن أجعل من امرأة أُمَّاً، أو أن أنظر إليها ككائن يلدُ الأطفال». وإذا كان الصدام بين الأم والابن أمراً طبيعيَّاً، فإن من النادر أن يخلِّف آثاراً كارثيَّة على شخصيَّة الابن كتلك التي ألمَّتْ بـ «لورنس»، الذي إن كان ما صرَّح به عن أمِّه حقيقيَّاً، فإن حياته كانت، بلا ريب، محكومة بعذابات الطفولة. ويبدو أنَّ

1- B. Montgomery, A Field-Marshal in the family (London, 1973), p. 215.

2- Quoted by Wilson, Lawrence, p. 32

لورنس كان واعياً لما اكتسبه من طبيعة متوجسّة إزاء العلاقات الغراميّة والانفتاح الجنسي بصورة جعلته عاجزاً عن تطوير مشاعر جنسيّة طبيعيّة. وقدْ ساقته حالة فقدان الطمأنينة وما صاحبها من شعور بالنفور من الذاتْ إلى البحث عن ضرب من الافتداء.

كما أنَّ مشاعره الجنسيَّة خلقت لديه شخصيَّة مضطربة. وقيل بأنَّه لم يكن كثير الاعتناء بالجنس أثناء دراسته في أكسفورد، وإنما كان منهمكاً في نمط من نكران الذات مُسامياً رغباته الجنسيَّة بقطع المسافات الطويلة على دراجته الهوائيَّة، والاستحمام بالماء البارد. وقد عرض الزواج على زميلة له في جامعة أكسفورد، غير أنها أجابته بالرفض. وفي حين كتب أن العزوبة أمر غير طبيعي، فإنه انتقد في الوقت ذاته، الفعل الجنسي لما ينطوي عليه من قذارة. كما استهزأ بما وصفه «الحياة التناسليَّة المضحكة»، ناعياً إيَّاها بأنها «متعة غير صحيَّة»[1]. واعترف «لورنس» بضرورة ألا يوجَّه النقد إلى أولئك الذين لا يتجاوز اهتمامهم بالجنس الحدود الطبيعيَّة، وإنما إلى الذين ينصاعون إليه بكليتهم. وقدْ عنَّف روبرت غريفس لوقوعه في حب لورا رايدينغ. حين كتب بصورة غريبة إلى ديفيد غارنت قائلاً: إنني لا أملك صبراً إزاء تلك الفئة من الناس التي تنصاعُ إلى الجسد انصياعاً يغمر أجسادهم وحيواتهم. إني لأوثر أن أُرضي شهيتي بزجاجة من البيرة[2]. وانتقد لورنس صديقه العريق؛ عوده أبوتايه، لأنَّه ينظر إلى الفعاليات الجنسيَّة بوصفها دأب الحياة البشريَّة الرئيسي. ولم يكن كارهاً للنساء، كما كتب ستورز، غير أنَّه حمل رأياً مزدوجاً تجاه عدِّ النساء كائنات جنسيَّة. فقد غدا، بعد أنْ هجر ذلك الرأي المثالي الذي اعتنقه حيناً من الزمن حول النساء، مُتبرِّماً من وظائفهنَّ الجنسيَّة. «على الرغم من أنَّه وجد متعةً -مثل غيره من الرجال العازبين- في صحبة النساء، مثل شارلوت شو». وآثر لورنس صحبة الرجال، مدفوعاً بمكبوتاته وتجربة الاغتراب التي خبرها مع أمه، فضلاً عن رفض صديقته عرضه للزواج بها. وكان أصدقاؤه من الآثاريين، ورجال القبائل العرب، والجنود من الجيش وقوّات سلاح الجو. وقد شعر -بادئ الأمر- براحة نسبيَّة في محيطه

1- Untitled-2
2- Ibid., p. 870.

الذكوري الشرق أوسطي، وربما كان لجوؤه إليه عائداً إلى إخفاقه في الزواج. لذا فإن المطابقة التي أقامتها رنا القباني بين جيد ولورنس غير مُرَجَّحة. ذلك أنّه لم يبحث عن تحرّر جنسي في الشرق، وإنما عن مكان يكبح فيه مشاعره الجنسيّة أو يتهرّب منها.

وقد شعر بالتأثّر لدى بلوغه ضفاف المتوسط أول مرّة في رحلة طلابيّة على الدراجات الهوائيّة. وكتب يقول: «غالباً ما أدّى بلوغي هذا البحر إلى قلب توازني العقلي»[1]. وأنشأت لديه هذه التجربة حاجة ماسة إلى اختراق المزيد من أصقاع الشرق. فقصد ذلك العالم عام 1909م، في رحلة راجلة حول القلاع الصليبيّة. ليعود، لاحقاً، إلى المنطقة ذاتها بصحبة ديفيد هوغارت بغرض التنقيب عن الآثار في كسر شميش في سوريا. وكان بمقدوره أن يكتب لأمّه ليبلغها بأنه يعيش حياة استقرار في الشرق. جاء في رسالته قوله: «عسيرٌ عليَّ أن أكون إنجليزيّاً من جديد. فأنا هنا عربي العادات. أعيش كعربي بين العرب»[2]. وكتب بُعيدَ هذه الرسالة يقول: إنني لا أعتقد أني سأُيمِّم وجهي شطر الغرب مرّة ثانية. والمرء لا يستطيع أن يتنبّأ بما سيأتي، لكن هذا الجزء من العالم دون غيره يساوي الملايين[3]. فلقَدْ ألفى متعة في الصحراء التي وصفها بالطُّهر والنَّقاء. وجليٌّ ما في كلا الوصفين من غيابٍ للمعاني الجنسيّة. ولسوف يستثمر الصحراء كوسيلة للخلاص من رغائبه الجنسيّة أو قهرها.

وكان موقفه من السكان المحليين مشوباً بالاضطراب كسائر مواقفه الحياتيّة. فكان مُغتبطاً بالعيش عربيّاً بين العرب، على نحو مغاير لسواه من الفرنسيين والبريطانيين الذين أمضوا شطراً من حياتهم في الشرق. فقد واءموا ذواتهم مع الأعراف الشرقيّة بذلك القدر الذي يجنبهم المجابهات في حياتهم اليوميّة. غير أنهم عزفوا عن اتخاذ الخطوة الأخيرة في رحلة التطابق التّام. وكما لاحظ جيري ويلسون: «فقد كان هؤلاء كغيرهم من الناس «المحليين» لكنهم ليسوا منهم»[4]. فإذا شعر أحدهم بأنه أصبح مقبولاً كليّاً من

1- Ibid,p.47
2- Ibid, pp. 60, 62.
3- Ibid., p. 145.
4- Ibid, p. 23.

جانب الآخرين، كان هذا شكلاً من أشكال الوهم. وقد زعم بأن دفء العلاقة الذي كان يستشعره «لورنس» إزاء شريف مكة كان مُتأتِّياً من كون أبيه سليل محتد شريف أيضاً. لكن، وعلى الرغم من أن لورنس ارتبط بصداقات حميمة مع ثلّة من الرجال العرب وقاتل إلى جانبهم. إلا أنّه لم ينظر إليهم وفق منظور إيجابي بالكامل. فقد بدا بصورة لائقة جدّاً حين قال: «إن مجرَّد التمنّي في أن يكون المرء عربيّاً لهو أمرٌ يكشف عن عمق الخداع»[1]. غير أن تعليقاته اللاحقة تنطوي على موقف عنصريٍّ صريح. ومنها قوله: «لقد عهرّتُ نفسي في خدمة العرب. فحين يضع الإنجليزي نفسه رهن الجنس الأحمر، فإنه يبيع نفسه لكائنٍ بهيمي»[2].

ومن المحتمل أن يكون ما حمله موقف لورنس من ازدواج ناشئاً عن مشاعر الجنسيَّة المثليَّة. فقد أفضى حبه لصحبة الذكور على بعض التعليقات اللاّمزة. غير أن معظم المعلقين أنكروا أن يكون لورنس شاذاً بصورة فعليَّة. وكتب شقيقه يقول: «لقد كانت صداقاته مشابهة في حرارتها للحب الحسّي. ذلك أنه رأى في هذه الصداقات شكلاً من أشكال التعويض. لكنه كان مسْكوناً بالفزع من العلاقات الحسيَّة التي لم يجترحها مع أي منهم -نقع في مروياته على ما يشير إلى ذات التوصيف- ذلك الفزع الذي كان يقفُ وراء عاداته التقشُّفيَّة»[3]. ولم تحتفظ ذاكرة الآثاري؛ ليوناردو وولي، الذي عمل بصحبة لورنس في سوريا وكانت له فرصة مراقبته عن قرب، بأيٍّ اعتراف صادر عن لورنس يقضي بأنّه حمل مشاعر الحب لأيّ منهم. على الرغم من أني -يقول وولي- كنت مدركاً تماماً أنّ هذه العاطفة كانت حاضرة بل عميقة فيما يخصُّ بعض الأفراد[4]. غير أن وولي أنكر بشدّة في أن يكون لدى لورنس أية نوازع جنسيَّة شاذّة. حيث يقول: «لم يكن لورنس منحرفاً بأية صورة من الصور. ولقد امتلك في الحقيقة عقلاً نقيّاً بصورة لافتة للنظر»[5]. وقد رفض بصورة حادّة العلاقة الجنسيَّة الشاذّة التي عرضها عليه أحد زملائه في الجامعة؛ وهو فيفان

1- Thomas, Arabia Felix, p. xviii; Lawrence's foreword.

2- J.E. Mack, A prince of our disorder: the life of TE. Lawrence (London, 1976), p. 190.

3- A.W. Lawrence (ed.), TE. Lawrence by his friends (London, 1939), p. 591.

4- Ibid., p. 92.

5- Ibid, p. 89.

ريتشاردز. واعترف هذا الأخير بمشاعره قائلاً: «لقد كان ذلك بالنسبة لي حبّاً صراحاً من النظرة الأولى. غير أنَّ لورنس لم يكن يمتلك أي لون من الشبق والشهوة الجنسيين؛ ببساطة إنَّ مداركه لم تستوعب ذلك»[1].

وعلى الرغم من ذلك، حمل لورنس مشاعر مرهفة تجاه الذكور ومصاحبتهم، فقد ألفى متعة في المناخ الذكوري الذي وفرته أجواء بعثة الحفريات الأثريَّة. وكان فرحاً بالبرهنة على رجولته وجلده وقُدرته في الظهور على الآخرين. سواء في ركوب الدراجات الهوائيَّة في أكسفورد، أو في الرحلات الصحراويَّة وهو يمتطي الإبل. مُسْتشعراً نشوة ذكوريَّة في التفوّق على أنداده. ودأب لورنس على الترفّع عن حاجاته الجسديَّة مثل، الطعام، والشراب، والنَّومْ. وسعى إلى قهرها. وكان مدركاً لحاجات الآخرين بما يحمله من مشاعر إنسانيَّة شفيفة، يقول: «لقد رأيتُ العديد من العلاقات المثليَّة بين الرجال التي غمرتْ بعضها السعادة والجمال»[2]. وقد قامت رنا قباني باقتباس هذه الفقرة التي تصوِّرُ بالنسبة لها الرغبات الشاذَّة المكبوتة لدى لورنس[3]. غير أنَّه إذا ما قُرأتْ هذه الفقرة بتجرُّد، فمن الممكن النظر إليها بوصفها رصْداً موضوعيّاً لخيبة أمل الشباب الغربي وعجزهم عن إشباع رغباتهم بطريقة طبيعيَّة. حيث لم يتوافر في المناطق النائية إلا العاهرات الدميمات بصورة تثير الاشمئزاز. وتبعاً لما يقوله لورنس: فقد شرعَ شباننا، بصورة لامبالية، وبما اعتراهم من فزع من هذه التجارة الخسيسة، في إخماد حاجاتهم الجنسيَّة عبر أجسادهم النظيفة. بما مثَّل شكلاً من أشكال اللهو المعتدل، الذي بدا من وجهة نظر نسبيَّة عملاً نقيّاً لا ينطوي على بعد جنسي[4]. ومن الصعوبة بمكان الاعتقاد بأن لورنس شاركهم شخصيّاً هذه الممارسات أو أنَّه غبطهم عليها.

وثمَّة توجه عام لا ينفي حقيقة كون لورنس رهن نفسه لمزاجيته في بعض ما صدر عنه من تعابير وفاعليات. وقدْ تجسَّد هذا بصورة خاصَّة في العلاقة التي جمعته بصديقه

1- Wilson, Lawrence, p. 65.

2- Letter to Charlotte Shaw, ibid, p. 424.

3- Kabbani, Europe myths of the Orient, p. 111.

4- T.E. Lawrence, Seven pillars of Wisdom (London, 1935), p. 30.

البدوي الشاب؛ سالم أحمد الملقَّب بـ «دحوم». والتقى الاثنان أول مرَّة حين كان دحوم ابناً لأربعة عشر عاماً. ويعمل سقَّاءً في بعثة كسر شميش الحفريَّة. وكان دحوم شاباً يافعاً وسيماً وبدا للورنس الأنموذج الأفضل لتجسيد الشباب العربي؛ فهو شابٌّ نقيٌّ وطبيعيٌّ لم تلّوثهُ المؤثرات الغربيَّة. فضلاً عن كونه، وفقاً لوصف لورنس «محايداً جنسيَّاً». وقد سبحا سويَّاً وتحادثا لساعات طويلة. وكان الواحد منهما يُعْنى بالآخر إذا ألمَّ به المرض. وقدْ روَّعت علاقتهما سكان القرى المحليين. على الرغم من أنَّ وولي أنكر على نحو صارم أي بعد جنسي لهذه العلاقة. وعندما اصطحب لورنس دحوَّم لزيارة أكسفورد اعتقد شقيقه أن لورنس يعامل صديقه كما لو كان ابنه «لم يكن لورنس قد تجاوز الاثنتين والعشرين آنئذ». وقد استحوذت شخصيَّة دحوم على لورنس بصورة بعيدة الغور. بالغةً حدَّ الزَّعم بأنَّه حين قدم، لاحقاً، للمشاركة في الثورة العربيَّة فإنه قاتل جزئيَّاً بالإنابة عن صديقه دحوم وكتب يقول: «لقد أحببت الإنسان العربي المتميِّز. وإني لأعتقد بأن منح الحريَّة لهذا العرق سوف يكون هدية ملائمة. وأضاف أسباباً أخرى دفعته للقتال، مثل الحافز الوطني، والطموح، والفضول»[1]. لكنَّ من العسير أن ننظر نظرة جديَّة إلى الزَّعم الذي يقول بأن ضابطاً بريطانيَّاً سيقاتل الأتراك في سبيل منح الحريَّة لشاب عربي. ومهما يكن من أمر، فإن لورنس أهدى كتابه؛ أعمدة الحكمة السبعة، إلى دحوم. وجاء فيه: «لقد أحببتك. لهذا فإني جررتُ هذا الفيضان البشري من الرجال بيديّ. ونقشت إرادتي على كبد السماء بين النجوم لأجلب لك الحريَّة. وكان دحوم قد أغمض اغماضته الأخيرة، ولم يزل شابَّاً قبل أن يتذوَّق طعم الحريَّة. لهذا فإن هديتي ذهبت أدراج الرياح. ولسوف تكون أعمالي في مستقبل الأيَّام فاترة وفقاً لهذا الاعتبار»[2].

وقد خرج لورنس من الثورة والحرب خائب الآمال. لربما، بسبب من عجزه عن منح دحوَّم حريَّته. وأمضى ما تبقى من حياته متأملاً سيرة أفعاله في الشرق الأوسط، وما كمن خلفها من أسباب؛ تلك الأفعال التي أنتجت شخصيَّة مُرْهفة تركت عليها الخبرات

1- Mack, A prince of our disorder, p. 189.

2- Quoted in ibid, p. 190.

التي عركتها علامات بعيدة الغور. فبدت عملية التأمل هذه وكأنها رغبة منه في طرح الوهم عن ذاته. وإذا كان موت دحوم وما تلاه من تجزئة العالم العربي قد حطَّم طموحات لورنس التي سعى إلى تحقيقها من أجل العرب. فقد وسمت شخصيته على نحو عميق بتجربته الشهيرة في درعا، التي أنبأنا عنها لورنس حين وقع في أيدي الأتراك وأعملوا فيه يد الضرب والاعتداء فضلاً عن استغلاله جنسيًّا. حيث عُرض على الحاكم العثماني في تلك المنطقة لغاية اللواط على ما يظن. لكن الحاكم رفضه بسبب من حالته المزرية والقذرة. وخضعت هذه الحادثة للارتياب من جانب بعض الكتاب متسائلين إذا ما كانت وقعت بالفعل أم أن رواية لورنس تفتقر إلى الدقَّة. فخلص هؤلاء إلى أنها بعيدة الاحتمال. لكنهم رأوا بأنَّه من غير الحكمة تنحية النظر عنها بصورة كليَّة[1]. وأينما كانت الحقيقة، فإن ثمَّة حوادث في حياة لورنس مارست تأثيرها على شخصيته بصورة شاملة وساكنته حتى مماته. وقد غرس فيه ذلك شعوراً بالامتهان وفزعاً من أن يلمس والشعور بالذنب في استجلاب اللذَّة عبر الضرب المبرح الذي يوقعه عليه الآخرون، أو لإدراكه أن بمقدوره استشعار اللذَّة الجنسيَّة عبر الألم. ومن المهم ذكره هنا أنَّ مذبحة للأسرى الأتراك قدْ وقعتْ في إثر ما واجهه في درعا بعشرة أشهر. وتمَّ هذا بإمرة لورنس الذي أخبر أحد زملائه من قبل بأنَّه يتمنَّى أن يعاقب الأتراك بعشرة أضعاف ما فعلوه به[2].

وكان ما يعانيه لورنس من اكتئاب في أعقاب الحرب العالمية الأولى ظاهراً في ردَّات

1- لقد تفردَت رنا قبّاني بجرأة حين رأتْ بأن هذه الحادثة لم تحصل على الحقيقة (112). وتدعي قباني أن ديزموند ستوارت «يثبت» أن هذا لم يحدث. غير أن ديزموند لم يثبت ذلك. وإنه من الصعب الآن أن نقيم الدليل على أحد الأمرين. إذ لم يكن بمقدور جـ.ن لوكمان، الذي تخصّص بالكتابة عن لورنس، أن يخلص، عبر عدد من المقالات، إلى نتيجة حول حادثة درعا. واعترف في ورقة بعنوان «تفنيد حادثة درعا» قائلا: «إنني لم أنته، شخصيًا، إلى قرار في هذه المسألة». غير أنه صرَّح بأنه إن كانت هذه الحادثة من نسج الخيال، فإن الغموض التاريخي سينقشع، غير أن البعد السيكولوجي سوف يتعقد. إنَّ واحدة من الحقائق المثيرة للانتباه التي يشيرُ إليها «لوكمان» تتمثَّل في كون لورنس قرأ حين كان في باريس عام 1919 عمل كونراد؛ لورد جيم. حيث يلقى القبض على البطل في الفصل الخامس والعشرين، وتتم الإساءة إليه جنسيًا من جانب الزعيم المحلي. ثمَّ يتمكن من الفرار بعد ثلاثة أيام. وإذا كانت حادثة درعا من نسج الخيال، فإنها من الممكن أن تتأصَّل بعمل كونراد.

Trail: Twelve essays on T.E. Lawrence (Whitmore Lake, Michigan, 1996, p. 138)

2- Mack, A prince of our disorder, p. 234. Mack does not intend to imply that there was a direct causal connection.

فعله المتأخِّرة. فقد أوجعه موت صديقه دحوم، كما خاب أمله من اتفاقية سايكس بيكو[1]، التي وضعت في أثر هزيمة العثمانيين لتقسيم الشرق الأوسط كمناطق نفوذ بين الفرنسيين والبريطانيين. واعدة العرب بما هو أقل بكثير من الاستقلال الكامل الذي اعتقدوا أنهم قاتلوا من أجله. لكن لورنس كان مدركاً دائماً بأنَّه لن يكون بمقدورهم بلوغ كل ما طمحوا إليه. وجاء فيما كتب قوله: «لقد كان ظاهراً منذ البداية أننا إذا ظفرنا بالنصر، فإنَّ هذه الوعود سوف تكون حبراً على ورق. ولو أنني كنت ناصحاً أميناً للعرب لأشرتُ عليهم بأن يأووا إلى بيوتهم غير مجازفين بأرواحهم لقاء هذا المكتسبات الزهيدة»[2]. وقد قاتل لورنس إلى جانب العرب مُتجشِّماً عبء تغريره بهم وخداعهم. كتب يقول: «استناداً إلى قناعتي فإن مساندة العرب سوف تكون ضروريَّة لتحقيق نصرنا الرخيص والخاطف في الشَّرق. ومن الأفضل أن نظفر بالنصر مع نكثنا العهد على أن نخسر دونه»[3]. وهكذا فقد تنكَّب عبء الشعور بالذنب، ممزَّقاً بين ولاءين. فلم يعمد إلى النأي بنفسه عن مخاطر القتال. حتى إنَّه عابث الموت في محاولة منه للتخلُّص من العبء الذي أبهظ كاهله. وقد شعر في الفترة التي انتابته الكآبة فيها بأنه فرَّط في علاقته مع العرب في سبيل تحقيق خلاصه الخاص.

وقد قاده هذا الشعور إلى السعي –في أعقاب الحرب– لتدارك ما قامَ به من خيانة. فعمل مع تشرشل على تنصيب اثنين من الهاشميين العرش؛ فتبوَّأ عبدالله عرش الأردن. وتوِّج فيصل ملكاً على العراق. وخطَّ الاثنان «لورنس–وتشرشل» حدود الشرق الأوسط الجديد. لكن هذا لم يكن ليخفِّف من فداحة إحساسه بالذنب. فانسحب بجسده من الشرق وإن ظلَّ ذهنه معلَّقاً في سمائه. فكان كتابه «أعمدة الحكمة السبعة» تأريخاً «لروايته لهذا التاريخ» وتوصيفاً، أيضاً، لرحلة داخليَّة في أعماق الذات. وفي الوقت الذي اكسبه هذا الكتاب شهرة واسعة، فإنه سعى إلى الانزواء في صفوف الجيش ثم في

1– كانت اتفاقية سايكس – بيكو قد وُقِّعت في السادس من أيّار عام 1916م.

2- Wilson, Lawrence, p. 410.

كانت «الوعود» متضمنة في مراسلات حسين مكمهون 1915–1916، التي دفعت العرب للقتال ضدَّ العثمانيين.

3- Ibid,p.414.

سلاح الجو. مُنْكبّاً طوال الوقت على إعادة تفسير حياته التي أمضاها في العالم العربي. وقد بحث لورنس عن الخلاص في شكل من الامتهان، واجداً المتعة في تلقّي الضرب المبرح من صديق. كما جالت بفكره «دون أن يسرد هذا» أقصى حالات الامتهان. وفي آخر الأمر. فقد كان لهذه الشخصيّة المعذّبة بما خالطها من مواقف جنسيّة مأزومة تأثيرها الباقي في الشرق الأوسط.

وتبرز في السياق ذاته شخصيّة أخرى؛ هي شخصيّة السياسي مارك سايكس، الذي كان له التأثير ذاته في تقسيم الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الأولى، وإن لم يتمتّع بالشهرة التي كانت لـ «د.هـ.لورنس». حيث رسم الأول بصحبة جورج بيكو الاتفاقيّة التي قسّمت التركة العثمانية. وكان سايكس قد قصد الشرق الأوسط لغايات شخصيّة محضة. وتضافر جانبان من حياته ليجعلا منه شخصيّة مضطربة. تمثّل الأول: في اللغط الكبير حول الاعتقاد «غير الصحيح ربما» القائل بأنه ابن سفاح. وقد أنشأتْ هذه الثرثرة الأثيمة -تبعاً لما كتبه روجر اديلسون- حاجة ماسّة لدى سايكس لنيل الاعتراف من جانب المجتمع. ذلك الاعتراف الذي غالباً ما شكّل هاجساً للأطفال غير الشرعيين. وفي هذه الحال فإن الشائعة الكاذبة تحتلُّ أهميّة أكبر من تلك الحقيقيّة[1].

وثاني هذه العوامل تمثَّل في مقارعة مارك معتركاً حياتيّاً فاضحاً بين والدين عاشا حياة زوجيّة بائسة. فقد كانت أمّه تصغر أباه بنحو ثلاثين عاماً. فضلاً عن كونها مبذّرة وذات شخصيّة مُشوَّشة. وقد جرَّمتها المحكمة في قضيتي تزوير وحنث باليمين. عصفت هذه التجربة بـ «سايكس» الذي كان شاهداً عليها. وأدرك أنه، في سبيل البقاء، لا محيد له عن حياة تمحو عنه هذا العار. واتفق له أن زار الشرق الأوسط ولم يزل شابّاً يافعاً. ومنحته تلك الزيارة سعادة خاصّة. ثم رجع، بعد المحاكمة، التي جرتْ لأمه، إلى تلك الديار، ليعيش راغداً في فلسطين وسوريا. وحين قفل عائداً من أجل الدراسة في كامبريدج كانت روحه تُحلّق، في أعقاب رحلاته الشرقيّة[2]»، إلى الشرق، الشرق والمشاعر الحقيقيّة»[3].

1- R. Adelson, Mark Sykes: portrait of an amateur (London, 1975), p. 24.

2- Ibid., p. 60.

3- Ibid., p. 76.

وهكذا، فقد كان منقاداً بتجربته العائليَّة ومدفوعاً بإعجابه بالشرق، لتحقيق مآثر عظيمة. حيث كان مُتيقناً بأنه سيكون في مقدوره، هناك، أن يوجِّه العالم وجهة صحيحة. ولطالما أفضى به هذا اليقين إلى الغطرسة ونفور زملائه منه. وقد أقنع نفسه -في حُمى رغبته في تجاوز ماضيه- بأنه يمتلك مقدرة تتخطى ما لدى الآخرين. الأمر الذي وصفه أديلسون بأنه «أثرٌ من جنون الأنا». وحين خرجت الاتفاقية إلى العلن رأى زملاء سايكس بأن فرنسا حصلت على أفضل صفقة، فلقد كان في مستطاع جورج بيكو أن يفوق في اصطناعه المناورات، الرجل الإنجليزي المسرف في اعتداده بنفسه.

وفيما يتصل بحياته الخاصَّة التمس سايكس الاستقرار في الحياة الزوجيَّة بوصفها ترياقاً يُنْسيه علاقات أمه العابثة. فاقترن بـ «إيديث غورست؛ شقيقة إيلدن غرست، الذي كان موضع انتقاد كرومر»[1]. وقد أولع سايكس بـ «إيديث»؛ لأنها ملكتْ شخصيَّة مغايرة لشخصيَّة أمه. وكتب إليها يقول: «لقد أحببتك لأنك شريفة وذات شخصيَّة إيثاريَّة». كما انطوت شخصيَّة سايكس على ملمحٍ طهراني شديد، يتصادى عكسيًّاً مع سلوك والدته.

ليس ثمَّة بين البريطانيين الذين عاصروا لورنس أو جاؤوا بعده، من كان له روحٌ معذَّبة مثله أو امتلك التأثير ذاته. غير أن جون فليبي حصد شهرة وتأثيراً مماثلين لهذا الأخير. وكان فليبي رجلاً منقاداً لرغائبه، واعترف أنه كان مسكوناً بطموحاته الخاصَّة. كتب يقول: «إن هدفي الرئيس كائنٌ في تحصين المرء، عبر تحقيقه مأثرة ما، من الانحطاط الأخلاقي الذي قد يرزح فيه»[2]. وقد جعله طموحه الجامح المتضافر مع مزاجٍ حاد غير عابئ بمشاعر الآخرين. وأورثه هذا أعداءً كثيرين. فحين كان عريفاً على مجموعة

1- كانت والدة سايكس؛ جيسكا، قد زارت القاهرة وانخرطت في علاقة حميمة مع غروست الذي كان في السابعة والعشرين فيما كانت جيسيكا في الثانية والثلاثين. وكتب غروست في مذكراته عن التأثير الكبير الذي مارسته عليه قائلاً: «إن العلاقة الحميميَّة التي جمعتني بها شفتني تماماً من طيعتي التي ربما كانت ستعيق نجاحي في المستقبل. فقد كنت بحاجة حقيقيَّة للإيمان بقدراتي. وعلق كرومر على غروست بأنه كان كثير الانشغال بالسيدة جسيكا. الأمر الذي دفع غروست إلى هجرها مما أثار غضبها. فثارت لنفسها بتسطيرها مقالة انتقاديَّة شديدة حول الفترة التي أمضاها غروست في مكتبه في القاهرة. وربما عاون هذا على التعجيل برحيله.

2- Ibid.,p.67.

من الطلاب في مدرسة ويستمينستر استعدى عدداً غفيراً من الزملاء. وقد كتب أحدهم عنه قائلاً: «إن الأتوقراطيَّة كانت قبلته وكان الحكم الأتوقراطي نيته المعلنة... ولم تمض سنته حتى كانت طافحة بالنزاعات الداخليَّة»[1]. وسطَّر عنه لورنس هذه الملاحظات قائلاً: «لقد كان شخصاً ممتلئاً بالقوَّة وذا مقدرة عالية... غير أن مشكلته كانت تكمن في مزاجه المتقلِّب»[2]. وقد ردَّد المفوَّض السامي في بلاد العراق، بيرسي كوس، هذا الرأي حين قال: «إنه ذو شخصيَّة عصابيَّة مَثَّلَتْ نقطة ضعفه. وهو ميَّال لأن يسمح لتحيُّزه الشخصي بالرجحان على واجبه تجاه الحكومة[3]. وعليه، فقد قاده هذا إلى مشاجرات كثيرة مع الآخرين. وكان متصلِّباً في آرائه ونافله الصبر في تعامله مع الحكومة البريطانيَّة «وعومل بالمثل من جانب هذه الأخيرة». فكان من أوائل المساندين لفكرة تنصيب ابن سعود زعيماً على العرب في الوقت الذي كانت تميلُ فيه السياسة البريطانيَّة إلى دعم الهاشميين «عبدالله وفيصل». وقد وقعَ لدى «لقائه الأول بابن سعود» تحت تأثير سحر الشخصيَّة القويَّة لهذا الأخير. وحين فقد مناصبه الرسميَّة البريطانيَّة في كل من العراق والأردن. فإنه انطلق من فوره ليلقي كل ما لديه من خبرات عند السعوديين. وقد مارس تأثيراً مؤكداً –عبر صداقته لابن سعود– على الشرق الأوسط، على الرغم مما شجر بينه وبين مناصريه من خلافات.

وكان لـ» فليبي» نزعة جنسيَّة طاغية، هيمنت على حياته. فعلى الرغم من أنه كان مقترناً بزوجة «قاست منه الأمرَّين» إلا أنه ارتبط بسلسلة من المغامرات العاطفيَّة الطويلة أو العابرة، منتظراً من زوجته أن تُغض الطرف عنها. وقد تحوَّل فليبي إلى الإسلام، واقترن بفتاة مسلمة أنجبت له ولدين. وكان لديه ولع خاص –مثل بيرتون– بالأدبيات الإيروسيَّة والخلاعيَّة التي شرع بضمها إلى مكتبته في السعوديَّة. وقد شاكل فليبي بيرتون بما حمله من انشغال صريح بالأفانين الجنسيَّة ومباهج الحب.

واعترى فليبي هذا التحلل الأخلاقي في أثناء ارتحالاته في الصحراء. متَّخذاً منها فريسة

1- E. Monroe, Philby of Arabia (London, 1973), p. 152.

2- Wilson, Lawrence, pp. 654-5.

3- Cox to W.S. Churchill, quoted by Wilson, Lawrence, p. 1120, f.n. 40.

جنسيَّة، كرد على ما ألمَّ به من إحباط في حياته الرسميَّة، أو ربما بسبب من إحباطه الجنسي. وقد كتب في مقدمة كتابه: الربع الخالي؛ الذي تناول فيه رحلاته الصحراويَّة، عن الإحباط النابع من إرجاء عبوره الصحراء «لم يكن ابن سعود يسمح له بذلك». وتبعاً لما يقول: «فقد كان من المتوجب عليَّ أن أكدح سبع سنين جديدة كي أبلغ عروس رغباتي «الصحراء» التي كانت بريَّة عذراء»[1]. ويضيف: «لقد استولت عليَّ فكرة واحدة طوال خمس عشرة سنة... بل حريٌّ بي أن أقول هاجسٌ واحد. فقد كنت أطاردُ طوال هذه الفترة، بصورة صادقة ومحمومة، تلك الطريدة التي تضطجع الآن على هذه الصفحات أمام عيني القارئ؛ مشرَّحة، مبوَّبة، وواضحة المعالم»[2]. وهكذا فقد نال عروسه وقضى منها وطراً وجعلها تحت سيطرته الشاملة. ويشخص هذا واضحاً في كتابه الذي لم يترك فيه حجراً دون أن يقلّبه على وجوهه أو صخرة دون تصنيف... فكانت قراءة الكتاب أمراً مُضْجراً لكنَّه في النهاية انجازٌ مرموق. ولم تحز المدن القديمة على إعجابه كما فعلت الصحراء «النقيَّة». حيث وصف مدينة «شبوا» Shabwa بأنها «مومس في سن الشيخوخة؛ مهزولة، خبيثة، وممتهنة. فقد فتكت السنين الماضية بشبابها الفتَّان – وقضى جمالها الأول كما لو أنه لم يكن»[3].

ومن العسير أن نتخيَّل استعمال جون باغوت غلوب؛ قائد الجيش العربي في الأردن، هذه الصيغة المجازيَّة السالفة. وكان غلوب قد كرَّس زمناً طويلاً من حياته للعالم العربي. مدفوعاً –وفق قوله– بأسباب عاطفيَّة. وتسطع هذه الحقيقة واضحة فيما كتبه عن جنوده من البدو العرب قائلاً: «لقد أحببتهم»[4]. كما أعجب بالبدو وعاداتهم وما اتصفوا به من كرم الضيافة. ولم يجد عسراً في معاشرتهم. وفي هذا يقول ويلفرد ثيسغر: «لقد عرف البدو أكثر من أي شخص أوروبي انخرط معهم بعلاقة ما. لقد كان بدويَّاً». وفي معرض حديثه مع تريفور رويال، أخبره غلوب بأن «كل هؤلاء هم بناتي وأبنائي، وأنا –بوجه من

1- H. St J. Philby, The empty quarter (London, 1933), pp. xxi, xxii.

2- Ibid., p. xvii.

3- Quoted from Sheba's daughter by Izzard, Freya Stark, p. 124.

4- J. Glubb, A soldier with the Arabs, p. 5..

القول– أبٌ لهم»[1]. وقد أفنى «غلوب» حياته المهنيَّة في تدريب أبنائه وقيادتهم. وعاش في ذات الوقت حياة زوجيَّة هانئة دون أن تكدِّرها الرغبات الجنسيَّة الجامحة. كما وفَّر له الجيش عائلة كبيرة ناجزة.

وحين قدم غلوب إلى العراق عام 1920م، شعر من فوره بالألفة بين رجال القبائل. ولقد أمدَّته تنشئته في تشيلنهام بحسّ متفانٍ في الخدمة، حيث تشرَّب مبادئ الوطنيَّة في تلك المدرسة التي لقنت تلامذتها دروس الإمبراطوريَّة في الخدمة والواجب. ولم يعان من الضرب والترهيب في مدرسته، وُعدَّ ذا شخصيَّة رفيعة آثرت الانعزال، فلم تنخرط في ذلك النمط من العلاقات الذكوريَّة التي عرفتها المدارس العامَّة. وأخضع غلوب مشاعره الشخصيَّة للمراقبة. ولم تظهر في ثنايا كتاباته أعراض شخصيَّة معذَّبة كتلك التي غصَّتْ بها كتابات لورنس الذي كان يغالبُ صراعاً داخليَّاً.

وقد أبصر غلوب إبان الحرب العالميَّة الأولى قيم الصداقة في غمار المعركة. كما كوَّن شكلاً من العلاقات المريحة داخل مجموعات صغيرة في الجيش العربي دون أن يتورَّط في علاقات صداقة مكثَّفة. إذْ لم يكن –خلافاً لـ «غوردن وكيتشز»– فاقداً للمشاعر الجنسيَّة. لاسيما وأنَّه تمتَّع بحياة عائليَّة دافئة. بيد أنه حين اعترف «بحبِّه» لجنوده البدو فتح مجالاً للتقوُّل بأن مشاعره الجنسيَّة قدْ تحولت إلى معترك الخدمة.

مهما يكن من أمر، فإنَّ غلوب باشا كان لاعباً رئيساً في سياسات بريطانيا المتعلِّقة بالشرق الأوسط لسنوات عديدة. ولربما مثَّل آخر السلسلة التي شكَّلت ذلك النمط من الرجال البريطانيين. فلقد أقصاه الملك الشاب؛ حسين، في وقت كان المد القومي العربي يتعاظم، وكان عهد الإمبراطوريَّة في المنطقة يدنو من نهايته.

ومن الشخصيات التي يتوجَّب علينا عدم إغفالها لما تمثله من أنموذج شاذ، شخصيَّة أورد وينغيت؛ الذي لم يكن مدفوعاً في ذهابه إلى شرق الأوسط باختلالات عاطفيَّة، وإنما عقليَّة. وقدْ كان له تأثير طفيف على مجرى التاريخ الشرق أوسطي. غير أنه كان أكثر شهرة

1- Asher, Thesiger, p. 360. T. Royale, Glubb Pasha (London, 1992), pp. 183—4.

كان غلوب يدعو، بصورة فظة، جنوده بـ «بنات غلوب»، لشبه ملابسهم بالذيول.

(Hopwood, Tales of Empire, p. 196.)

في الحرب العالميَّة الثانية، عندما قاد مجموعة من المغاوير في بورما. وقدْ قاسى وينغيت، شأنه شأن الآخرين، حياة مدرسيَّة بائسة شابها الاضطهاد والإهمال. وجاء ردُّه عليها في صيغة سلوك فظ وهيأة غير مهذَّبة، كان قد كبتهما في الأكاديميَّة العسكريَّة. وفي واحدة من المرَّات انطلق عارياً بكل زهو بين صفين من الجند، الذين راحو يصفعونه كُلَّما دنا من أحدهما. كما اعتاد أثناء خدمته في الجيش على إرباك الآخرين باضطجاعه عارياً في خيمته مدلِّكاً جسده بفرشاة؛ فيما بدا أسلوبه الوحيد في الاغتسال. بيد أنَّه لم يكن ذائع الصيت لفظاظته ورداءة سلوكه فحسب بل لما اتصف به من إقدام ومناقب قياديَّة. وكان من العسير على «وينغيت» أن يصل إلى مبتغاه. فراح يجوب الأمكنة باحثاً، كما قال، عن مصيره؛ الذي تمثَّل في توهِّم مجد يناديه[1]. وقدْ وجده، ويا للغرابة، بين المستوطنين اليهود في فلسطين. فانحاز إلى الجانب اليهودي وناوأ الإدارة البريطانيَّة مدفوعاً بنزوعه إلى الوقوف بوجه السلطة. مما حدا بـ «كريستوفر سايكس» إلى وصفه بأنه «كان متطرِّفاً بين جماعة من المتطرِّفين»[2]. وقد سأله زميله ثيسغر لماذا أصبح صهيونيّاً في الوقت الذي لم يكن فيه يهوديّاً، فأجاب بأن ذلك يعود إلى ما كابده من عوامل العزل في المدرسة التي أبقته مغموراً. وعقبَّ ثيسغر بقوله: من الممكن أن أفهم ذلك تماماً فقد اقتحموا خصوصياته واضطهدوه. ووقع في الكتاب المقدس آنذاك «على أولئك القوم الذين عاداهم الجميع ولوَّحوا بقبضاتهم ضدَّهم، دون أن يثنيهم هذا عن دمويتهم أو يفت في عضدهم... يقول: «لقد تعرفت عليهم عبر ذاتي، ولم أتعرَّف على ذاتي عبرهم»[3]. وقد ساور القلق رفقاءه لما بلغه حماسه في مساندة الصهيونيَّة. وجاء في أحد خطاباته: «إلهنا، هبنا العون لنذبح أعداء اليهود»[4]. وبينما كان الجيش البريطاني في فلسطين عام 1930م، عمل وينجيت بصورة ناجحة على تنظيم مجموعات من دوريات الحراسة الليليَّة التي كان يقوم بها اليهودْ؛ فيما شكَّل نواة الجيش اليهودي لاحقاً. واكتسب بسبب من

1- C. Sykes, Orde Wingate (London, 1959), p. 85.

2- Ibid.,p.110.

3- Asher, Thesiger, p. 192.

4- Sykes, Orde Wingate, p. 167.

هذه النجاحاتُ لقب «لورنس اليهود» وإن لم ترقْ له هذه الكنية. فقد كان ناقداً بصورة حادَّة لشخصيَّة لورنس ببعديها العسكري والفردي. وعندما غادر فلسطين كتب حول نشاطاته مذكِّرة لم تجد قبولاً جدياً، واشتملت على نقد للورنس ولعربه كما أسماهم. وجاء فيها: «أعمدة الحكمة السبعة؛ تلك الرواية الرائعة البائسة، جاءت لتواكب الجهود المشتركة لطائفة من البريطانيين المتفرّدين ممن راقتْ لهم الإقامة بين العرب والكتابة عنهم. غير أنهم قدَّموا للجمهور البريطاني تصوُّراً زائفاً عن العربي كرجل حرب. فالعربي يتَّصفْ بالبلادة والجهل والعجز. وهو لا يرى هناك ما يستدعي التضحية في سبيله، دون أن يكون جباناً بالضرورة»[1].

وقد قفل، بعد أن شارك في القتال الذي دارتْ رحاه على جبهة الحبشة إبان الحرب العالمية الثانية، عائداً إلى القاهرة حيث عانى من نوبة كآبة ألمت به أثر شعوره بالاضطهاد والخذلان. مما ساقه إلى محاولة انتحار فاشلة. بيد أنه أُولي عناية خاصَّة فيما تلا ذلك من جانب أولئك الذين اعتقدوا بأنه رجل المهماتْ الصعبة. أما شهرته فقد اكتسبها بصورة رئيسة في بورما، حيث أعلت الصحافة هناك من مناقبه. وغدا بذلك في مصاف الشخصيات الأسطوريَّة مثل لورنس، على الرغم من منافاة ذلك لرغبته. وقدْ قضى وينغيت نحبه في حادث تحطُّم طائرة عام 1944م. وهكذا، فإن تقلبات شخصيَّته تتصادى فيما يبدو مع تجربتي الاغتراب والاضطهاد اللتين عاشهما طفلاً في بيته، وطالباً في مدرسته مما دفعه إلى البحث عن تعويض ما عبر نشاطاته في الشرق الأوسط. حيث خلَّف علامة فارقة في فلسطين.

أما ثيسغر فقد كان جنديَّاً ورحَّالة في آنْ، على الرغم من بروز اسمه كرحالة بسبب من كتاباته، التي حفرت -كغيرها من الكتابات- في ذهن الإنسان الغربي صورة بعينها حول الشرق الأوسط بصحاريه وسكانه البدو. وكان الشرق الأوسط ميدان خدمته والبيئة التي تمتَّع فيها بصحبة ذكوريَّة مبهجة. ولم يكن ثيسغر استثناءً عن الشخصيات التي استعرضناها فيما سبق. فقد عاش في سنوات حداثته حياة مدرسيَّة بائسة. فكان مدير

1- Ibid., p. 167.

مدرسته الإعداديَّة ساديَّاً شاذَّاً. عاقب ثيسغر بالضرب مرَّات عديدة على ما قام به من بعض المخالفات التافهة. وقد سطر ثيسغر روايته عن هذا الواقع قائلاً: «كان يرسلني مبكراً إلى المنامة حيث يجبرني على الرُّكوع عارياً بجوار سريري ويضربني. أذكر أنيّ صرختُ لأول مرّة قائلاً: «هذا موجع، وكان المدير لانغ يجيب بصورة شرسة: هذا ما أريده»[1].

وقد شعر ثيسغر بأن تنشأته في الحبشة جعلته غريباً بين أقرانه. فخلا إلى نفسه تحت وطأة الشعور بالنبذ. ولازمه هذا الشعور في مدرسة إيتون. فلم يكن له من الأصدقاء إلا القليل. أما في أكسفورد فلم ينخرط كثيراً في الأنشطة الطلابيَّة. لذا، فقد انسحبت تأثيرات تجاربه الأولى على مجمل حياته، ولعلَّ ما تعرَّض له من ضرب مصحوباً بإيحاءات جنسيَّة يعكس تجربة لورنس وعجزه عن تكوين علاقات صداقة دائمة. غير أن تنشئته في أديس أبابا والتعاليم التي تلقَّاها في ايتون رسَّختْ في داخله اعتزازاً بالغاً بالإمبراطوريَّة البريطانيَّة. وعلمته كيف يتصرَّف كجنتلمان وأن يصمد إذا واجهه الألم. وأن يُسرَّ –وهذا هو المهم– لكونه في مجتمع تُقصى فيه النساء»[2].

ولعلَّ تجاربه الأولى أثارت لديه حافزاً للبحث في الشرق الأوسط عن شكل مغاير من الحياة. إذْ جُنِّد عام 1934م في صفوف المجموعة التي أُطلق عليها «طاقم الخدمة السياسيَّة في السودان»، التي تشكلت من النخبة البريطانيَّة. حيث سرت إلى نفسه الطمأنينة وطوَّر علاقة عاطفيَّة برجال القبائل. فكان ذلك كما قال ثيسغر: «أمراً حاسماً في حياتي»[3]. فقد مثَّل البوابة التي أفضت به إلى عالم المتعة والحياة التي تجسَّدتْ في الصدامات الذكوريَّة في الشرق الأوسط. وكان ثيسغر يؤثر صحبة الأولاد ممن لا تتعدَّى أعمارهم الخمس عشرة سنة، حيث يستطيع المحافظة على علاقات وديَّة معهم. ولقد وجد أن رفقة الأعراق الأخرى بدتْ أكثر راحة من رفقة أبناء جنسه. واعترف بإمكانية تقصِّي آثار حاجته لصداقة حميمة في الإنكار المؤلم الذي عاناه – تبعاً لما جاء على لسانه– «في المدرسة حين

1- Thesiger, life of my choice, p. 67.

2- Ibid., p. 398.

3- Ibid.,p.210.

قدم للتوّ من الحبشة إلى مجتمع إنجليزي غريب»[1].

وتعلّق ثيسغر في السودان بالشاب اليافع إدريس الذي وفّر له ملاذاً عاطفياً، وإن أخذ شكلاً أفلاطونيّاً وفق تعبير ثيسغر[2]. كما طاف في الجزيرة العربيّة مع شاب يدعى سالم، وشعر تجاهه بنوع من العاطفة. وثمّة شاب بدوي آخر يدعى بن غبيشه بلغ من العمر أربعة عشر أو خمسة عشر عاماً. وقد أعجب به ثيسغر ووصفه بأنّه: «صبيّ جميل جداً وممشوق، بقوام أنثوي»[3]. أما في سوريا فقد كان خادمه شاباً درزيّاً لم يتجاوز السادسة عشرة بملامح أنثويّة تميِّز الكثير من أولاد الدروز[4]. وقدْ أعاد إليه ذكرى صديقه إدريس. وعندما أنهى خدمته وانتهى به المطاف في كينيا، عمل على بناء بيت سكنه مع مجموعة قليلة من الشبان الكينيين، وجاء في ثنايا ما كتبه عنهم: «إذا اعتقد الناس بأن علاقتي بهم يحكمها الانجذاب الجنسي فهذا شأنهم، غير أن ذلك يجانب الصواب، وحين أقول بأنهم جذّابون فإن ذلك لا يحمل دلالات جنسيّة»[5].

بيد أن ثمّة سؤالاً ينشأُ في هذا السياق: فإذا لم يكن ذلك مُحمَّلاً بدلالات جنسيّة، فهل يجدُ تأصيله في تلك العاطفة الإغريقيّة تجاه الغلمان التي ادّعى أوسكار وايلد بأنها طبيعية وجميلة؟ غير أن ثيسغر اعتقد بأن الجنس لا يعني له الكثير. وكتب يقول: «لربما من الصواب، القول أن دوافعي نحو الجنس ضعيفة، وأنا محظوظ بذلك»[6]. وقد اعترف بأنه شعر مرّة بانجذاب نحو إحدى النساء، لكن التفكير بالزواج والفراش ملأه بالرعب. إذْ أنه كان يقدّس الحريّة، معترفاً بأنه لا يكره المرأة، غير أنَّ لها مكانها الخاص والبعيد عن الرجل. وجاءَ فيما كتب قوله: «إنني أمقت تدخُّل النساء في حياة الرجال»[7]. ولم يكن ضعف الغريزة الجنسيّة لدى ثيسغر مغايرٌ لما عانى منه كل من غوردن وكيتشز ومونتغمري.

1- Ibid., p.432.
2- Asher, Thesiger, p. 128.
3- Ibid.,p.323.
4- Thesiger, life of my choice, p. 358.
5- Asher, Thesiger, p. 510.
6- Ibid.,p.64.
7- Ibid., p.63.

وأعتقد أن حبه للغلمان كان خلواً من أي بعد جنسي. ذلك أن نفسه تعافُ الممارسات الجنسيَّة الشاذَة. وكتب يقول: «إنني عاجزٌ عن تصور أمر أكثر قُبْحاً من اللواط». ولم يِنِ يؤكد انتفاء أي صبغة جنسيَّة لعلاقته بأصحابه الغلمان. وتحدَّث عن علاقته بابن غبيشه قائلاً: «أن تكون علاقتي بابن غبيشه جسديَّة فهذا أمر يقع في دائرة المحال، لأن هذا سيؤدي بمن يقترفه إلى الموت مطعوناً على الفور. غير أن هذا لا ينفي أن جمال ابن غبيشة كان له الأثر الواضح علي»[1].

وكان ثيسغر يشعر بالمتعة في أي مكان يحلُّ فيه؛ مطوِّفاً مع رجال القبائل العراة في السودان، أو ممارساً الصيد في أفريقيا، أو مفتوناً بالصحراء التي أضفت بعداً آخر لعالم المتعة الذي كان يرفلُ فيه. وكتب بهذا الخصوص يقول: «لقد شعرتُ بالانتشاء لما آنسته في الصحراء من عبقريَّة الفضاء، والسكون، ونقاء الرمل الهش[2]. وهكذا فقد وفرت له الصحراء شعوراً بالحريَّة وأُفقاً روحانياً جعلاه يشعر بتلاشي الذاتْ. وكان أقصى ما ينشده من متعة أن ينعم بالعيش في أحضان هذه البيئة بصحبة البدو الذين أحبَّهم. راغباً في أن يقبلوه وفق معاييرهم. وأن يعيش واحداً منهم دون شعور بالاغتراب كذلك الذي خبره في المدرسة، مؤكداً أن ترحُّله الدائم كان في صميمه بحثاً عن صداقة البدو؛ العرب النبلاء -كما أسماهم- الذين يختلفون عن سكان المدن الرَّازحين تحت الفساد الذي تغصُّ به الحياة المدنيَّة.

مهما يكن من أمر، وعلى الرغم من كل ما تجشَّمه ثيسغر من محاولات دائبة. إلا أنه لم يكن مقبولاً -كغيره من البريطانيين- كفرد من أفراد المجتمع البدوي. ولـمَّا لم يكن ثيسغر مسلماً، فقد أثار شكوكاً لدى البعض حول الدوافع الكامنة خلف ترحله الدائم. كما بقيت حياة العزوبة التي كان يحياها لغزاً استعصى على أفهام أولئك الذين شكَّل الزواج مشهداً أساسياً في حياتهم.

وكانت حياة البداوة شاقَّة، على الضد من حياة الأهوار في العراق التي مثَّلتْ محيطاً

1- Ibid., p.212.

2- Thesiger, life of my choice, p. 212.

أكثر راحة، حيث طاب لثيسغر المكوث عدداً من السنين. وعلى الرغم من أن مجتمع الأهوار مجتمع شيعي يحمل مشاعر الارتياب نحو كل مسيحي. فقد استوعبه عرب الأهوار بصورة تدريجيَّة في بيئتهم. ولعلَّ معرفته الضئيلة بالطب هي التي أدخلته إلى ذلك المجتمع، وإن تمَّ هذا بصورة غريبة. إذْ كان «مطهِّراً» خبيراً يجوب أنحاء الأهوار ويقوم بختن الأطفال. ولربما أضاء ميله لامتهان هذا الشكل من العمل رغبة في ضرب من المواجهة الجنسيَّة التي لم يستطع «أو لم يرغب» أحدٌ من البريطانيين الآخرين أن يقوم بها.

وكان ثيسغر يستهوي مراقبة البحارة بأجسادهم شبه العارية، وهم يجدِّفون بقواربهم خلال المستنقعات. كما كان أعضاء قاربه المكونين من ثلاثة شبان يافعين يقومون بتدليكه جيِّداً كل أمسية؛ تلك العادة الاجتماعيَّة التي اعتقد ناس الأهوار بفاعليتها العلاجيَّة الناجعة[1].

وفي أواخر حياته، نظر ثيسغر من زاوية نوستالجيَّة إلى عالم البداوة. معتقداً بسوء مآل هذا العالم. حيث قام صدام بتجفيف المستنقعات هناك. مما عمل على تشتيت السكان. كما شعر ثيسغر بالأسى لما أصاب المجتمع البدوي من تشويه.

وقد تنبَّأ في محاضرة ألقاها في مطلع عام 1949م، بأفول المجتمع البدوي كما خبره وأحبَّه. وانتابته مشاعر الاغتراب لدى نزوله في الشارقة عام 1977م، وكتب يقول: «لقد استحالت إلى ناطحات سحاب، مما جعلني أشعر بخيبة الألم والخذلان. لقد مثل ذلك قصوى حالات الوحشيَّة. كرهتُ لأجله ما جلبه النفط للجزيرة العربيَّة من فساد محتوم كرسته الثروة»[2].

ولعلَّه من الواضح ما تحمله هذه النوستالجيا من علائم النظام الأبوي للإمبرياليَّة الإدوارديَّة[3] التي تقصَّدتْ عرقلة وتيرة التغيير انطلاقاً من غايات ذاتيَّة، دون التفات إلى تطلعات السُّكان الأصليين.

1- Asher, Thesiger, p. 404.

2- Ibid.,p.381.

3- Ibid., p. 515.

إن ما يعجبني ببريطانيا هو ما أنجزته عبر إمبراطوريتها، وقد كان من الطراز الأول.

وهكذا، فقد وجد ثيسغر خلاصه في الشرق الأوسط. حيث تمتّع بصحبة الشبان العرب اليافعين ليسامي بذلك شذوذه الجنسي «البريء».

ثمّة شخصيَّة أخرى استثمرتْ الشرق بغرض التعرُّف إلى ذاتها. وهي شخصيَّة ادوارد فورستر (1879–1970م)، وألفى فورستر فضاءً جنسيًّاً تحرريًّاً في الشرق الأوسط. ممثلاً ذلك الأنموذج التوضيحي لنمط من الرجال لا تمتلك الوسائل لمعرفة إذا ما كانوا قلّة أو كثرة. غير أن نشاطاته لم تترك أثراً على تاريخ تلك المنطقة أو السياسة التي انتهجت حيالها. وقد فرَّ فورستر –مثل بيرتون– إلى بيئة لا تقف فيها الأعراف المتصلة بالجنس حاجزاً دون رغباته. كما نمت في نفسه مشاعر جنسيَّة مضطربة وتوقاً للصداقة بأثر من طفولة أعنتتها أم متسلطة وأجواء مدرسيَّة تعسة... كتب لأهله من المدرسة، ولم يتجاوز بعد الاثنتي عشرة سنة، يقول: «... سوف أكون سعيداً لو أن لي صديقاً في المدرسة. غير أنَّ أسوأ ما في الأمر أنَّها خلو من أي شيء أو شخص يمكن أن تمنحه الحب»[1]. وتلقّى فورستر في مدرسة تونبريدج قيم المدرسة الرسميَّة لتلك الحقبة متمثلةً في السلوك الحسن، والوطنيَّة، والتفاني في سبيل الإمبراطوريَّة. وكتب حول المنهج التعليمي الذي اتبعته المدارس الرسميَّة في أواخر الحقبة الفيكتوريَّة قائلاً: «لقد كان الرجال البريطانيون يغادرون مدارسهم بأجساد ذات بنية قويَّة، وعقول متواضعة، ومشاعر وجدانيَّة غير مكتملة»[2]. وقد تملّكتْ هذه الأخيرة شخصيته، فكانت نفسه مثقلة بالجنس وكان مسكوناً طوال حياته برغبة التقصّي عن حب مكتمل.

وقد انفتح له أول وميض لأفق مغاير إثر زيارة قام بها إلى كل من إيطاليا واليونان. حيث وقع على مقاربة مختلفة للعلاقات الجنسيَّة. بما مثّل تطلُّعاً بايرونيّاً للتحرر والغرابة «كان عمله الأوَّل يستقرئ ذلك التباين بين ما يعانيه الإنجليز من كبت وحرمان نسبيين مقارنة بنظرائهم الايطاليين». وكان فورستر في تلك الأثناء شديد التعلّق بأمه. غير أن زيارته إلى الهند عام 1912م، بسطت أمام ناظريه آفاقاً رحبة، فكتب عن واقع العشق في الهند يقول:

1- N. Beauman, Morgan: a biography of E.M Forster (London, 1993), p. 48. This section is entirely based on her sensitive biography.

2- Ibid.,p.74.

«ثمّـة الشرق في بساطته حيث تجتمع كل المشاهد والحقائق تحت مظلة الجنس. ويا لها من يفاعة حارّة تعجزُ المرأة الإنجليزيّـة عن مضاهاتها، أعني تلك الجذوة»[1]. ولقد حاول أن يجد له عاشقاً في تلك الديار، بيد أن الشاب الذي أولع به فورستر آثر الزواج. ونقل فورستر إبان الحرب العالميّـة الثانية إلى الإسكندريّـة؛ المدينة التي جذبته وحرّرته بأجواءها الكوزموبوليتانيّـة، حيث غدا هناك صديقاً للشاعر اليوناني قسطنطين كفافي في الذي قاده إلى عتبة البحث عن أوديسته الجنسيّـة. وكانت المهمّـة المنوطة بفورستر تتمثّل في جمع المعلومات حول الجنود المفقودين عبر الطواف بالمستشفيات وسؤال الجرحى من الجنود عن رفقائهم. وقد مكث في المستشفى بغرض العلاج أثر إصابته باليرقان. وكان ينظر بانتشاء إلى الجنود الذين يتماثلون للشفاء. إذ اعتادوا أن يذرعوا المكان بصدورهم وسيقانهم العارية... وكان العديد منهم يمضون معظم أوقاتهم عراة دون أن يثير ذلك لديهم أي شعور بالخجل أو الارتباك»[2]. فاندفع انطلاقاً مما شاهده، شاعراً بقدرته على خوض غمار الحياة الجنسيّـة. ويتّضح هذا فيما كتبه في أكتوبر من عام 1917م.

«بالأمس، أحدثت قطيعة مع الاحترام. وشعرتُ بأن ما قمتُ به كان ينبغي أن يتم قبل عدة شهور. وكنتُ أحاول أن أتخذ هذه الخطوة منذ زمن. تلك التجربة التي تركتني حزيناً على نحو غريب»[3]. غير أن فورستر لم يذكر من كان شريكه في ليلته تلك. ولم يحدّد بالضبط ما هي ماهية ذلك العمل الذي يفقده الاحترام[4]. وفي حادثة أخرى، شعر فورستر بانجذاب تجاه جامع التذاكر «محمد العدل» في أثناء رحلة عبر الترام الذي كانت نوافذه تطلّ على الكورنيش في الإسكندريّـة. وذهب الاثنان بعد أن تعارفا إلى غرفة فورستر، حيث قاما –تبعاً لكلام فورستر– بأشياء خادشة للحياء إلى حد ما. وفي حين حاول فورستر أن يمضي بعيداً، فإنّ محمد العدل آثر الكلام فقط[5].

وكان فورستر جاد في علاقته مع محمد العدل بل كان متيّماً به. لكن ما الذي يمكن أن

1- Ibid., p. 206.
2- Ibid., p. 296.
3- Ibid., p. 299.
4- The biographer is not very clear, but it probably meant mutual masturbation.
5- Intercourse does not seem to have occurred.

يتخليه محمد العدل؛ الشاب المصري ابن الثامنة عشر، من ملاقاة بريطاني يبلغ من العمر ثمانية وثلاثين سنة. من الممكن أن تكون للرجل العربي نزوات جنسيَّة شاذَّة. غير أنها لا تقع وفق إطار العلاقة الشاذَّة والدائمة. وعليه، فإن محمد العدل لم يستجب لطلبات فورستر في إقامة علاقة جسديَّة وتزوج بعد ذلك بعدة أشهر. واتفق أن التقيا حين كان فورستر في طريقه إلى السويس بعد أن غادر الإسكندريَّة. وكان محمد -بحسب عبارات فورستر- جذَّاباً، وودوداً، وذكيَّاً[1]. وقد أراد دوام علاقة الحب بينهما. فهل كان محمد ذلك الشخص المتمدن ذا الأخلاق الدمثة دون أن يستتبع هذا الانخراط في علاقة بعيدة الغور؟[2]، مهما يكن من أمر، فقد كان لقاءً عابراً بين الشرق والغرب لم يقنع فورستر في نهاية الأمر. بيد أن الشرق لبىَّ رغباته الجنسيَّة بصورة جزئيَّة في إطار من المواجهة الجنسيَّة المؤثرة التي انصرف بعدها لكتابة روايته الأخيرة «الطريق إلى الهند».

النساء البريطانيات في الشرق الأوسط:

كان لعدد قليل من النساء، قياساً بالرجال، تأثيرٌ خلَّفَ بصمته، أيضاً، على السياسة البريطانيَّة. كما كان لهن مواقف مشهودة تجاه المنطقة. وقد ظهرت العديد من الكتب مؤخراً حول هذه الموضوعة في محاولة لإحداث التوازن في الانشغالات الأكاديميَّة السائدة، ومن هذا القبيل كتاب بيلي ميلمان المعنون بـ «نساء الشرق: النساء الإنجليزيَّات والشرق الأوسط 1718-1918: الجنسانيَّة، الدين، والعمل»[3]. الذي يعالج الكيفيات التي خبرتْ عبرها النساء الغربيات الشرق الأوسط. وثمَّة عمل آخر في هذا السياق هو كتاب أر. لويس. الموسوم. بـ «الاستشراق الجنسي: العرق، الأنثويَّة، وتمثيلاتهما الفكريَّة». وهو يصبُّ تركيزه على النساء البريطانيات عوضاً عن تحليل الصور الاستشراقيَّة التي صاغتها هؤلاء النسوة[4]. ويبرز كذلك كتاب و. وود هيل؛ تحوّلات المغرب: النسويَّة،

1- Beauman, Morgan, p. 313. He died soon after from consumption.

2- لقد مات مسلولاً إثر ذلك بوقت قصير.

3- Melman, Women's Orients: English women and the Middle East, p. 1.

4- Comments from the back cover of Lewis' book, which was published in London in 1996.

والتحرر من الاستعمار، والأدب[1]. كما عرف هذا الموضوع العديد من التراجم التي تناولت حياة النساء البريطانيات في الشرق. مثل جيرتود بيل، وفريا ستارك.

وكانت شؤون الإمبراطوريّة البريطانيّة في الشرق الأوسط تُدارُ بمجملها من جانب الذكور، غير أن بعض النساء انخرطن في هذه المهمة بصورة مماثلة. وفي هذا السياق تنهض شخصيّة جيرتود بيل كحالة فريدة. ومهما يكن من أمر، ثمّة عدد لا بأس به من النساء جاءت ميلمان على ذكرهن في كتابها»[2] ممن برزت شخصياتهنّ كرحالات ومختصات في الإثنوغرافيا، ومبشّرات، وحاجّات، وعالمات. بيد أنّ ما كتبته الليدي ماري مونتاغو يمثّل إرهاصاً لما جاء بعدها من كتابات مُرسّخةَ أفكاراً بعينها حول المجتمع الشرق أوسطي. وكانت وراء بثّ التصورات المبكرة حول الحياة الجنسيّة للمرأة المسلمة كما أذاعت مفاهيم بذاتها عن الحريم والحمّام. غير أن الليدي ماري؛ السيدة الأرستقراطيّة التي قدمت مع زوجها السفير عام 1717م، إلى اسطنبول، لم ترغب في مماهاة نفسها مع المرأة التركيّة وحافظت على مسافة فاصلة. في حين وصف كتاب العهد الفيكتوري رسائلها بأنها مادة طائشة كتبتها امرأة دفعتها نزعة سافرة لتدوين صوراً فضائحيّة. وعلى أية حال، فقد غدت رسائلها نصّاً مرجعيّاً للعديد من الأعمال اللاحقة. على الرغم من أن إقامتها في الشرق لم تتعدَّ السنتين.

وقد حازتْ الليدي هيستر ستانهوب -فيما تلا ذلك بنحو قرن- صيتاً ذائعاً بكسرها الأعراف السائدة وهجرتها إلى الشرق الأوسط الذي بقيت فيه حتى مماتها. وكانت ستانهوب من عائلة أرستقراطيّة تتصل بحبل قرابة مع وليام بلينت، وجمعتها علاقة صداقة مع العديد من الشخصيات السياسيّة القياديّة في لندن القرن التاسع عشر. وانطوت شخصيتها على طبيعة قلقه ولسان حاد. وقد شعرت بموت «بيت»؛ الذي عملت قيّمة على شؤون بيته حينما كان رئيساً للوزراء، كما لو أن حياتها أقفرتْ من أي غايّة أو هدف. ولم تستطع بما طوّرته من عواطف تجاه إيان بروس؛ بطل «كورونا»، أن تواري جراح

1- W. Woodhull, Transfigurations of the Maghreb: feminism, decolonization, and literature (Minneapolis, 1993).

2- لقد أدرجت ميلمان نحو مئة وخمسين عملاً من أعمال هؤلاء النساء.

حب عاثر انحفرت آثاره في أعماقها. ويبدو أنَّ ما عركته من آلالام وسعيها نحو السكينة دفعاها للهجرة النهائيَّة إلى الشرق، وكان ذلك عام 1810م. وتبعاً لما فصَّلنا فيه القول سابقاً، فإن القنوط؛ المتأتي من الآثار الفادحة التي تخلِّفها تجربة غراميَّة، مثَّل سبباً مألوفاً لمغادرة الأوروبيين إلى الشرق الأوسط، ناشدين فيه نوعاً من العزاء. وقد وضع كيبلينغ هذه الفكرة بعبارات دالة في عمله أيوثين حيث يقول: «إنهم يرتحلون صوب الشرق منقادين بذلك التحرُّق الذي يشعر به الناس المعتدون بذواتهم حين تحيق بهم المحن»[1].

وصلت ستانهوب إلى سوريا عام 1812م، بصحبة عشيقها «إبان بروس» الذي مكث هناك عدة سنين. وما لبثت بعد ذلك أن استقرَّ بها المقام في لبنان حتى وفاتها عام 1839م. ولم تُعنِّ ستانهوب نفسها في بادئ الأمر بالانخراط في نمط من العلاقات مع العرب الذين عاشت بينهم، وكان غرضها فرض شخصيتها المتسيدة عليهم منفقة في سبيل ذلك أموالاً طائلة. وفي أواخر حياتها، بدأت تتصوَّر نفسها ملكة تحكم جميع العرب الذين دانوا لها بالطاعة وبايعوها. بيد أنَّ ما حققته من شعبيَّة نسبيَّة كان مُرْتهناً بسخائها. فكان الناس ينفضون من حولها حالما تنفد أموالها تاركينها تواجه عزلة الفقر ووحشته. وعلى أية حال، فقد بنت علاقات بعينها مع السكان المحليين، قادت تيدرك إلى القول: «أنها أول أنموذج إنجليزي فائق في التماهي مع العرب كما لو كانوا من بني جلدتها»[2]. ولم يزد هذا في واقع الأمر عن كونه إيهاماً، ضلَّلَ بعد ذلك جيرتود بيل حين اعتقدت أن جميع العراقيين كانوا يكنون لها الحب والمودَّة. وقد ذهبت ستانهوب في رحلة إلى تدمر مصحوبة بطقوس رسميَّة، حيث توِّجت في حفل خاص «ملكةً للصحراء»، وكتبت تقول: «أنني شديدة الولع بهؤلاء الناس، وإن سوريا برمتها مأخوذة بشجاعتي ونجاحي... لقد أذهلهم موقفي وأسرهم إلى درجة استحالوا معها أمامي أناساً طائعين ومتواضعين». ومضت في حديثها تقول: «أشعر بأني في بيتي في كل بقعة من هذا القطر، فعامَّة الناس يحترمونني مثلما يحترمون العظماء من الأتراك. ويعاملني كبار القوم كما لو كنتُ واحدة منهم»[3].

1- Quoted by Searight, The British in the Middle East, p. 216.

2- Tidrick, Heart-beguiling Araby, p. 38, quoting Lytton Strachey.

3- Searight, The British in the Middle East, p. 219

ومثَّل ذلك استيهاماً أخذ بمجامع شخصيَّة أرستقراطيَّة أرادتْ ممارسة سلطتها على أناس بدائيين، في محاولة منها لاستعادة مكانة كانت قد تنعَّمت بها في لندن ذات زمان.

وثمَّة نساء بريطانيات وقعن، في مناسبات قليلة، أسيرات علاقاتٍ عاطفيَّة مع رجال مسلمين، وقررن في ذات الوقت الاقتران بهم. ولم تكن هذه الحوادث سائدة في صفوف النخبة البريطانيَّة التي نظرت، عامَّةً، باستنكار إلى العلاقات الغراميَّة مع السكان المحليين. وفي هذا السياق، فإن من الأهميَّة بمكان أن نأتي على ذكر اثنتين من النساء البريطانيات اللواتي وقعن في حب رجال عرب واقترنَّ بهم. كانت الأولى جين ديغبي (1807–1881)، التي عاشت حياة غراميَّة ماجنة في إنجلترا وأوروبا قبل أن يستقرَّ بها المقام في سوريا. فقد عركت أنماطاً عديدة من الحيواتْ، كالزواج والطلاق والحمل، كما عاشرت الرجال،ولم تزل في العشرين من عمرها، مستثمرة كل ما غصَّتْ بها أجواء العهد السابق للحقبة الفيكتوريَّة من انفتاح كما طافت بأوروبا وفي ذهنها شتَّى ألوان العبث والرغبات. وكانت تمثِّل ذلك النمط الذي تتمازج في شخصيته الطبيعة المغامرة والرومنتيكيَّة. والذي لا يكلُّ عن البحث عن حب دائم. وقد وصفها بلزاك الذي التقته في باريس بأنها: «أفريقيَّة مفعمة بالرغبات التي تشبه إعصاراً يجتاح الصحراء... إنها «عصفور حقيقي من الشرق»»[1]. وكان ثمَّة قلق يضطرم في شخصيَّتها جعلها تشعر بالضجر تجاه رتابة الحياة العائليَّة في انجلترا. مما قادها إلى حياة غرائبيَّة تقلَّبتْ فيها في غير علاقة. كعلاقتها مع الملك لوديغ البفاري، وكونت يوناني، وشيخ قبيلة ألباني. وتوِّجهت هذه العلاقات بزواجها من الشيخ عبدالمجول المزراب الذي يتزعَّم أحد أفخاذ قبيلة عنيزة. وقد عاشتْ معه حياة مقنعة بصورة ما. غير أنها كانت تشعر بالامتعاض مما يشاع عن علاقاته الغراميَّة. وقد غدت مشتهرة في الشرق الأدنى بتمثِّلها للشخصيَّة العربيَّة بصورة كاملة على الرغم من استقباح بعض الزوَّار الأوروبيين هذا الأمر. وربما كانت أكثر التعليقات حدَّة تلك التي جاءت على لسان إيزابيل بيرتون التي التقت ديغبي عندما كان زوج هذه الأولى قنصلاً بريطانياً في دمشق. فبرغم ما اعترفت به إيزابيل من إعجاب

1- Blanch, The wilder shores of love, p. 145.

بالعالم العربي، استعصى عليها تقبُّل زواج ديغبي من الشيخ عبدالمجول بسبب من بشرته السوداء. فكتبت في مذكراتها تقول: «إنَّ التَّماس ببشرة سوداء أمرٌ أعجزٌ عن فهمه .... إنَّ بشرته الداكنة أكثر إعتاماً من البشرة الفارسيَّة، وأكثر قتامة من تلك التي تميِّز العرب. إنني لا أنفي أن شخصيته تنطوي على نبوغ وسحر كبيرين، غير أن فكرة زواجه من امرأة بريطانيَّة تجعل كياني يرتجف»[1]. وقدْ قامت ديغبي بزيارة إلى بريطانيا فوجدتها مُضجرة كسابق عهدها، واكتشفت أنها لم تعد تنتمي إلى ذلك المجتمع فقفلت عائدة إلى سوريا لتتحد بزوجها عبدالمجول الذي وصفته «بالعزيز والحبيب ...»، وأضافت: «في لحظة السعادة هذه أنسى كل شيء»[2]. وقد بقيا معاً حتى وفاتها في دمشق عام 1881م، لتنهض دليلاً على أن المواجهة بين الأوروبيين والعرب قد تدوم بصورة هانئة وسعيدة كما خطَّطت لها ديغبي مزهوَّة بتحديها كل الأعراف والمعوقاتْ.

وعلى الحد الأقصى من العالم العربي، شهد المغرب حالة مماثلة، حين تزوجت أميلي كين من شريف مدينة وزَّان في المغرب. وعُدَّ هذا الزواج غريباً من عدة جهات. فقد تحدَّرتْ أميلي كين من عائلة تنتمي للطبقة المتوسطة في لندن. وأظهرت منذ صغرها نزوعاً طاغياً نحو الاستقلال «تلك الصفة التي تلتقي عندها النساء الأوروبيات ممَّن كرَّسن حياتهنَّ للشرق الأوسط. وبينما كانت إميلي تجوب على فرسها مدينة طنجة عام 1872م، بصحبة رفيقتها، التقت مولاي عبدالسلام؛ الشريف الأكبر لمنطقة وزَّان. وكان يمثِّل زعامة دينية في ظل السلطان. وكان عبدالسلام شيخاً لإحدى الطرق الصوفيَّة التي أُسِّسَت أواخر القرن السابع عشر. وأحيطت به هالة من القداسة والهيبة. مما جعل مريديه يعتقدون بأنه يمتلك بركة خاصَّة. فضلاً عما كانت تشيرُ إليه تكنيته بالشريف من اتصال نسبه بالنبي محمد. ولـمَّا كان متزوجاً من ثلاثة زوجات، فقد كان من المستبعد -تماماً- أن يقع أسير حب سيدة مسيحيَّة شابَّة. غير أنه كان متسامحاً ومنفتحاً على المؤثرات الأوروبيَّة. فطلَّق زوجاته الثلاث، وعرض على إميلي الزواج. فأجابت طلبه مجابهة رفض كل من المجتمع

1- Ibid., p. 180, although no source is given for this remark.

2- Ibid.,p. 181.

الأوروبي في طنجة وعائلتها في لندن. إذْ كان الاعتقاد السائد أن هذا الشكل من الزواج يجلبُ العار إلى الاثنين معاً. ولم يكن ليدور في خلد أحد كسر هذا التابو. فلقد كان في مدينة طنجة أربعة وخمسون بريطانيّاً دأبوا على الاختلاط بالفرنسيين المستوطنين، والتسامح مع الإيطاليين، واحتقار الاسبانيين... إلا أنهم لم ينخرطوا في أية صورة من العلاقات الاجتماعيّة مع السكان المغاربة[1].

وفي الوقت الذي استبعد فيه اقتران الفتيات اللواتي نُشِّئن تنشئة فيكتوريّة بشبان مغاربة، لاسيما أولئك الذين لا يملكون بشرة بيضاء رائقة. فإن أميلي صمَّمتْ بإرادة صلبة على الاقتران بأميرها، مخترقة بذلك الخط الفاصل بين الأوروبيين والعرب. وقد عاشت معه حياة مديدة من الحب والمودَّة. على الرغم من أنه طلَّقها عام 1887م، أي في ذات العام الذي توفي فيه. مسلماً نفسه في تلك الأثناء للمسكرات والمخدراتْ. إما إميلي، فقد وهبت حياتها فيما تلا ذلك للعيش بين أبناءها وأحفادها وأبناء أحفادها، حتى وافتها المنيَّة عام 1942م، بعد أن ناهزت الثانية والتسعين. مخلِّفة وراءها مآثر عظيمة في مجالي الخدمة الطبيَّة والاجتماعيَّة، مما جلب لها احتراماً عظيماً في أوساط المغاربة. فيما جسَّدتْ مثلاً رائعاً في التفاني والإخلاص. فلم ينضب حماسها حتى بعد أن هجرها زوجها. أما عن رؤيتها للخطيَّة التي سارتْ عليها في حياتها فقد قالت: «إنني لا أنصح أيّاً من الفتيات أن تتبع خطواتي. ولست أشعر في الوقت ذاته بأي مقدار ولو ضئيل من الندم. متأملة أن تعكس سنواتي الأربعون التي أمضيتها بين العرب ظلالاً لطيفة على المستقبل[2].

وكما تقدَّم القول، فقد أمضت كل من هيستر ستانهوب، وجين ديغبي وإميلي كين، حياتهن في العالم العربي مدفوعات برغبة عاطفيَّة للعيش في محيط جديد. بما ضرب أمثلةً صارخةً على ذلك النوع من النساء اللواتي خرجن على الأعراف السائدة. لكننا، وفي الإطار ذاته، نطالعُ شخصيَّة أكثر شهرة ممَّن سبق إليهنّ القول. وهي جيرتود بيل (1868–1926)؛ تلك المرأة الإنجليزيَّة التي قصدت الشرق في أعقاب علاقات حب عاثرة.

1- V. Hall, Emily: the Moroccan princess from the Elephant and Castle (London, 1971), p. 35.

2- Emily, Shareefa of Wazan, My life story (London, 1912), p. 303.

فاستعاضت بالعراقيين عمَّنْ فقدته من عشاق، وقضَّتْ حياتها في بغداد بإرادتها الخالصة. وقد مارست جيرتود تأثيراً ملحوظاً على السياسة البريطانيَّة في الشرق الأوسط عقب الحرب العالميَّة الثانية. وكانت قد ولدت لعائلة ثريَّة تعمل في مجال الصناعة شمالي إنجلترا. ونعمت بطفولة سعيدة على الرغم من وفاة أمِّها في وقت مُبكِّر. ولما كانت متفانية في حبها لوالدها، فإنها لم تشعر بأي لون من المنافسة مع زوجة الأب. امتلكت جيرتود بيل شخصيَّة تتَّصفُ بالنبوغ، فكانت أول امرأة تحوز على الدرجة الأولى في مبحث التاريخ في جامعة أكسفورد. ولم تكن جيرتود مبغضة للأسلوب الساخر الذي كان ينتهجه المجتمع الذكوري إزاء المرأة في الجامعة. ومع ذلك فإن رغبتها في الاختلاف كانت غير متوائمة مع البيئة الفيكتوريَّة التي ترعرعت فيها. وأدركت من فورها أنها إذا أرادت أن تحيا حياة مغايرة لتلك التي رسمها المجتمع للمرأة. فإن عليها أن تكسر الحواجز المفروضة عليها. فانصرفت إلى ممارسة تسلُّق الجبال في الألب. وكان من المتوجَّب عليها أن تضخِّمَ ذاتها كي تبرز قادرةً على مضاهاة أندادها من الذكور. وهذا ما أثار العديد من الرجال وأظهرها كإنسانة متطاولة ومغرورة. فهي لا تتحرَّج من معارضة «من هم أعلى منها مقاماً»، إذا اعتقدت أنَّ هذا أمر ضروري «كما فعلت في أثناء الامتحان الشفهي الذي خضعت له في أكسفورد». لهذا، كانت زوجة أبيها مرغمة على القول: «ليس ثمَّة شك... أنَّ جيرتود بيل كانت ترتكبُ خطأً في عرض رأيها، أو نقدها، لمن هم أكبر منها سناً وخبرة»[1]. وقد لازمتها هذه الصفة طوال حياتها. ففي إحدى المناسبات ذكرت لـ «جون فليبي»، بأن الكولونيل «ليشمان»[2]: «أخبرها بأنَّ زهوها المطلق تمثَّل في حديثها عن العراق»[3].

ولم يكن لها خيار في عالم الرجال الذي أحاط بها سوى التقرُّب من أولئك الذين كانوا محطَّ إعجابها من الرجال الأشدَّاء. آملةً في كسب مؤازرتهم. وقد كان معظم أصدقائها المقربين من الرجال بدءاً بوالدها ومن ثَمَّ د.هـ. لورنس بصفة خاصَّة، والسير بيري

1- Winstone, Gertrude Bell, p. 24.

2- جيرالد ليشمان؛ موظف في السلك السياسي في العراق كان قد قتله، لاحقاً، رجل من إحدى القبائل. وقد وصفه بيل بأنه رجل متغطرس.

3- Ibid.,p.227.

كوكس. ومع ذلك، فقد كانت تميلُ، بما جبلت عليه من طبيعة حادَّة، إلى نبذ الرجال الذين أعجبت بهم. وقد عملت بصحبة كوكس في العراق الذي رأتْ فيه أباً عطوفاً. أما علاقتها مع لورنس فقد كانت متذبذبة «وقد درجت على تسميته بـ «ولدها المحبوب»»[1]. وعلى الرغم من أنَّ الاثنين مثلا شخصيتين ناتئتين في المجتمع البريطاني في الشرق الأوسط، إلا أنَّ لورنس لم يكن يثق ثقةً كاملة بما أطلق هو عليه «أحكامها الهاوية». حيث يقول: «لم تكن حكماً جيداً على الرجال والأوضاع، وكانت دائماً رهينة للحظات السلطة العابرة... فكانت تغيِّرُ وجهتها في كل مرَّة مثل مؤشِّر الرياح. ذلك أنها لم تكن تمتلك عمقاً في التفكير وإنما امتلكت عمقاً وقوَّة في العاطفة... إنها شخصيَّة رائعة»[2].

وكان مارك سايكس أكثر حسماً في حكمه عليها. فقد زعم بأنهما تنافسا بما لديهما من معرفة وخبرة لنيل الاعتراف بصفة الخبير البريطاني في الشأن العربي. وكانا قد التقيا في القدس عام 1905م، مما شكَّل مناسبة للتنافس في مستويي المعرفة والخيلاء. وكان سايكس مغتاظاً من هذا اللقاء، وكتب إلى زوجته يقول: «فلتنزل عشرة آلاف شتيمة من أقذع الشتائم التي تحتفظ بها ذاكرتي على رأس هذه الحمقاء الملعونة... فتعساً لهذه الثرثارة التَّافهة، والقربة الفارغة المزهوَّة بنفسها، والمندفعة ذات الصدر الأرسخ، والمرأة المسترجلة والمتسكِّعة في مجاهل العالم، والمغفَّلة التي لا تكفُّ عن الهذر». وأضاف قائلاً: «إنَّها أفَّاقة ومختلقة للأكاذيب... تلك المومس التي تُدْعى السيدة بيل... فزَّاعةُ الصحراءْ»[3]. غير أنَّ بيل أشارتْ في مذكراتها بصورة متزنة، وإن لم يخل كلامها من لمز بـ «سايكس». قائلة: «كلاهما؛ سايكس وزوجته، شخصان محبوبان. وهو أكثر إثارة لروح الفكاهة. غير أنَّها أكثر ذكاءً منه فيما أعتقد»[4].

وقد تراءت جيرتود بيل لأولئك الذين عملوا تحت إمرتها امرأة صارمة بصورة حادَّة ومنصرفة إلى واجباتها على نحو كُلِّيْ. وقد التقاها فورستر لدى تقاطع طريقهما في

1- Quoted inJ. Wallach, The desert queen (London, 1996), p. 229.

2- Winstone, Gertrude Bell, pp. 248-9.

3- Adelson, Sykes, pp. 108-9.

4- E. Burgoyne, Gertrude Bellfrom her personal papers (2 vols., London, 1958, 61), vol. i, p. 197.

الإسكندريَّة عام 1915م. وكتب لأمه يخبرها أنه: «استمتع بكل ما جلبه الشِّجار مع الآنسة بيل من إثارةً». لكنه عاد بعد ذلك ببضع سنين ليصفها بأنها غير ودودة، يقول: «كانت قاسية وصلبة كما لو أنها اجتزئت من مغناطيس معدني. وهي منهمكة في العمل إلى الحدود القصوى... فليس لديها وقت للتفكُّرْ. وأذكر أني طرحتُ عليها سؤالاً حول طبيعة السكان في الإسكندريَّة؟ فأجابت: لم يتسنَّ لي معرفة ذلك. فلم تسنح لي رؤيتهم إلا في الشوارع حين كنتُ أذهبُ إلى عملي أو أرجعُ منه»[1].

وغالباً ما كانت بيل غير متقبِّلة لزوجات البريطانيين الذين التقت بهم في الشرق الأوسط سعياً منها إلى الحصول على قبول المجتمع الذكوري. فوصفتهن بأنهنَّ متنفجات ومنكفئات على ذواتهن فضلاً عن كونهنَّ غير عابئات بالعالم العربي من حولهنَّ. وجاء في معرض ما كتبته قولها: «أنهنَّ لا يُلقين بالاً إلى ما يدور حولهن. فلا يعرفن العربيَّة ولا يلتقين بالعرب. وهنَّ ينشئن على هذا النحو مجتمعاً إنجليزيَّاً بحتاً، «فضلاً عن كونه من طراز رديء». منبتَّ الصلة عن نبض الحياة في المدينة»[2]. وكتبت إلى زوجة أبيها تقول: «لهن مطلق الحريَّة في النظر إليَّ كما شئن. غير أني لن أضايقهنَّ بعد الآن». وكان هارلود ديكسون؛ أحد الضباط الأثيرين لديها، قد تزوج زواجاً لا يليق به على حد وصف «بيل». فأطلقت تعليقاً في حفل غداء على مسمع من ديكسون نفسه قائلة: «إنه لأمر مثيرٌ للشفقة أن يتزوج الشبابُ البريطاني الواعد من فتيات على هذا القدر من الحمق». وقد علَّقت فيوليت؛ زوجة ديكسون على هذا بعد ذلك بسنين عدَّة. فجاء في مذكراتها: «لقد شعرتُ بامتعاض شديد وتنفستُ الصعداء حين أوشكتْ الحفلة على الانتهاء»[3]. وفي حين تبدو هذه الفظاظة خاصيَّة متأصلة في شخصيَّة بيل نجدها قد احتفظت بمشاعر عميقة لكل المجتمعات الصغيرة. فمحضت العرب حبَّاً عامَّاً لكنها احتفظت للعراقيين بعاطفة خاصَّة. ولقد وقعت في غرام الشرق لدى زيارتها الأولى. وتزامن هذا مع شعورها بالعسر الذي بدأتْ تقاسيه في التواؤم مع المجتمع الإنجليزي. كما غدا الشرق حاجة ملحة

1- Beauman, Morgan, p. 291.

2- Burgoyne, Gertrude Bell, ii, pp. 220-1.

3- V. Dickson, Forty years in Kuwait (London, 1971), p. 24.

بالنسبة إليها بعد أن قاست في موطنها علاقات غراميَّة عاثرة. وطالما كتبت حول ما مارسه الشرق عليها من تأثير. واجدةً في السفر إلى تلك الأصقاع فعلاً تحرريًّاً يلقي عن كاهلها تلك الأعراف التي تشيع في وطنها الأم. وأرسلت من إيران إلى ابن عم لها برسالة تقول فيها: «هل من المعقول أن نبقى ذاتُ الأشخاص؛ حين يتغيَّر كل ما يحيط بنا ويكون لنا أصدقاء ومعارف جدد. أنني أتحدثُ عن نفسي في هذا الموضع، حيث تشبه المرأة جرَّة فارغة يملؤها عابر السبيل، كما يشاء، بالخمرة التي عهدتها في إنجلترا... إنني أكتبُ من بلاد فارس؛ حيث لم أعد تلك الإنسانة التي عرفتها»[1].

وقد بعثت بهذه الرسالة من طهران عام 1892م، في أول زيارة لها إلى الشرق. فتلك الزيارة كان لها الأثر الباقي على شخصيَّة جيرتود بيل كتبت، لاحقاً، عن الصحراء قائلة: «إنني أعتقد أنه ليس بمستطاع أحد أن يسافر إلى تلك الديار دون أن يحدث هذا السفر تغيُّراً في شخصيته. فهي تسمه بميسمها سلباً أو إيجاباً»[2]. واعترفت «بيل» بما يحدثه الشرق في شخصيَّة الزائر من تغيُّرٍ في المواقف. موضحةً الكيفيَّة التي غيرَّ فيها الشرق منظور حياتها الخاصة وشخصيتها. حيث لا يؤبه في تلك الديار للأعراف المرعيَّة في إنجلترا، إلى درجة جعل جيرتود بيل تشعر أنها لم تعد ملائمة للحياة الإنجليزيَّة. حيث تقول: «إنني عائدة وأنا أحملُ عقلاً خضع لتحوَّل دائم»[3]. ورأت أن ثمَّة مراحاً واسعاً لها في الشرق. وجاء فيما كتبت قولها: «ولسوف يقع المرء في الشرق... على تسامح كبير... متولِّدٌ عن بيئة غزيرة التنوع»[4]. ولقد أسر الشرق قلبها عند أول لقاء. فكتبت إلى والدها قبل عودتها بقليل تؤكِّد له قائلةً: «... لكنَّك تدركُ يا والدي العزيز أني سأرجع إلى الشرق بعد وقت وجيز... فليس بمقدور المرء أن يبقى في منتأى عن هذا المكان بعد أن أصبح متورطاً فيه غاية التورط»[5].

ولقد قفلت إلى الشرق من فورها، عابرة الجزائر في طريقها إلى إيطاليا. حيث كتبت

1- Lady Bell (ed.), The letters of Gertrude Bell, p. 31.

2- Wallach, The desert queen, p. 118.

3- Ibid., p. 128.

4- Ibid,p.76.

5- Ibid., p. 150.

تقول: «حتى في هذه البلاد، فإن المرء يعثر على ما يكفي من العلائم التي تمنحه الشعور بالشَّرق. لقد استحوذ على قلبي من جديد لا كما سيستحوذ عليَّ شيء أو شخصٌ فيما أعتقد»[1]. وتكتسي هذه العبارة الأخيرة أهميَّة. ذلك أنها استعاضت، آخر الأمر، بالشيء عن الآخر «الشخص». فغدا الشرق بيتها الروحي والملاذ الذي تؤوي إليه. وجاء هذا المعنى فيما كتبته لرئيسها السابق في العراق؛ أرلوند ويلسون تقول: «إنني أتقبل باندهاش وعرفان بالجميل ما منحه لي هذا العالم الجديد»[2]. وتضمَّن النعي الذي صدر إثر وفاتها الحديث عن شغفها بالشرق الأوسط[3]. وصنَّفها بين أولئك البريطانيين الذين غدا الشرق بالنسبة إليهم ضرباً من العشق. وربما كان لورنس الشخص الأقدر على تفهم هذه العاطفة تجاه العالم العربي التي شاطرته بيل فيها إلى حد ما على الرغم من أنه كان قادراً على أن ينسحب من هذا العالم آخر الأمر. وقد غدا الشرق من منظور لورنس موطناً للأشجان والأحزان بالنسبة لـ «بيل» في نهاية المطاف.

وتمثَّل ما خبرته «بيل» من انفعالات في مجرى علاقتها بالشرق في العاطفة، والحزن، والحب. واعتقد أصدقاؤها وأقرباؤها أنها كانت مدفوعة إلى ذلك العالم بالعاطفة لا بالمنطق، بالقلب لا بالعقل. وفي هذا قالت زوجة أبيها: «إن الأساس الحقيقي الذي تنهضُ عليه طبيعة جيرتود هو مقدرتها على اجتراح العواطف العميقة»[4]. وقد قطعت جيرتود بيل شوطاً طويلاً في العلاقات الحسيَّة. فوقعت في الحب مرتين؛ الأولى حين أُغرمت بشاب بريطاني شغل وظيفة ملحق في السفارة الإيرانيَّة، وهو هنري كادوغان، الذي التقته في زيارتها الأولى إلى إيران. وأمضيا سويَّاً، بما هيَّأه المناخ من جموح، وقتاً ليس بالقصير وعقدتْ العزم على الزواج منه. غير أن والدها -لسوء الحظ- لم يأذن بذلك معتقداً أنه شخص غير ملائم. مما جعلها مضطربة وممزقة لكونها متفانية في حُبِّها للاثنين. لكنَّ المأساة جاءت لتنهي هذه المعضلة بعد تسعة أشهر من مغادرة بيل إيران حين سقط

1- Burgoyne, Gertrude Bell, i, p. 103.
2- Wallach, The desert queen, p.231.
3- Winstone, Gertrude Bell, p. 262.
4- Burgoyne, Gertrude Bell, i, p. 7.

كادوغان بنهر جليدي ليموت إثر ذلك بذات الرئة. فطافت لأربعة سنين تالية في أنحاء أوروبا، في مسعىً منها لنسيان هذه الفاجعة. وهكذا فإنها حبها الأول ربط بين الشرق الأوسط والمأساة بآصرة. أما الثاني فقد جلب عليها آثاراً مدمِّرة بصورة أكبر. وكانت قدْ التقت في كينيا نائب القنصل؛ الميجر ديك دووتي وايلي، عام 1907م، في أثناء إجازة له من مهمَّة عسكريَّة مبهرة وخاطفة. وكان الاثنان متقاربين في العمر، غير أنه كان متزوجاً[1]. وشعرت «بيل» مع مرور السنين -بحب جارف تجاه دووتي الذي بادلها حب بحب. ولما كان من العسير عليهما في مجتمع إنجلترا ما قبل الحرب أن يطوِّرا علاقة غراميَّة طبيعيَّة فقد عمدا، على مضض، إلى المراسلة دون أن يكون بمقدورهما كسر الحواجز مما أفضى بهما إلى الانفصال. فقصدتْ الشرق من جديد وشرعت بالسفر عبر الصحراء هرباً من حُبِّها العاثر. واعترفت إلى أحد أصدقائها المقربين أن الصحراء كانت محاولة للعثور على مخرج من «البلاء الذي لا مردَّ له»، وجاء في ما كتبته لهذا الصديق قولها: «لقد أدركت الآن ماذا تعنيه الوحدة... لقد كنت آوي إلى فراشي في بعض الأحيان بقلب مثقل إلى درجة تجعلني أشعر معها أني لن أقدر على حمله في اليوم التالي. غير أنَّ الفجر يطلُّ رائقاً ومفعماً بالتباشير... ويتسلل، آخر الأمر، إلى قلبي المظلم... لقد علمني التوحد بعض الحكمة على الأقل؛ التسليم بالأمر الواقع، وكيفيَّة جعل المرء يحتمل الألم دون أن يجأرَ بالصراخ»[2].

واتصل حبهما على بعد الشقَّة عبر لقاءات مُتقطِّعة. وكانت روحها تتقطَّع ألماً في إنجلترا نظراً لما كان يكابده من مخاطر الحرب أواخر عام 1914م. وقد تلقىَّ طلقة في جبهته في أثناء قيادته لهجوم في غاليبولي في نيسان من عام 1915م، فلقي حتفه على الفور. ولـمَّا كانت عاجزة عن التغلب على ما حلَّ بها من كرب في إنجلترا فقد ناشدت السلطات السماح لها بالعودة إلى الشرق الأوسط. ومنحتها الأخيرة الإذن بذلك وشرعت بالعمل بمعيَّة هوغارت ولورنس في شعبة الاستخبارات العسكريَّة. فكانت المرأة الوحيدة في تلك الرتبة وهذي الشعبة.

1- لقد كان متزوجاً بـ «ليليان وايلي» المعروفة بـ «جوديث» وكان ابن أخ تشارلز دوتي؛ مؤلف ذلك العمل العظيم حول الترحال إلى الشرق الأوسط؛ «الصحراء العربيَّة».

2- Burgoyne, Gertrude Bell, i, p.285.

وعلى الرغم من أنَّ حياة القاهرة كانت ممتعة بالنسبة إليها، إلا أنها رغبت في التقرُّب أكثر من العرب «الأقحاح». فقصدت نائب الملكة على الهند، اللورد هاردينغ «وضرب ذلك مثلاً آخر على تخطيها جميع رؤسائها والتوجه مباشرة إلى القيادات العليا، مما أغاظ زملاءها الذكور»، فأشار هاردينغ عليها بالانضمام إلى فريق «بيرسي كوكس»؛ في البصرة[1]، حيث كان البريطانيون في طريقهم لإدارة هذه المقاطعة العثمانيَّة التي احتلوها حديثاً. وقد كتب هاردينغ حول هذه الحادثة يقول: «لقد تمَّ ذلك متزامناً مع ما تناهى إلى سمعي أن جيرتود بيل... كانت تعيش محنة وتشعر بالتعاسة لموت صديق حميم لها في العمليات التي كانت تجري في غاليبوي... ولقد حذرتها أن حضورها سيكون موضع استياء من جانب بيرسي لكونها امرأة. غير أنَّ نجاحها في هذا الموقع كان موكولاً إليها عبر ما تملكه من مهارة ومعرفة»[2].

ولقد قبلت الفرصة بانشراح وتدبَّرت أمرها مع كوكس. وغدت قريبة منه رغبةً منها في ملازمة رجل من الأفذاذ. وجاء في رسالة بعث بها هوغارت إلى شقيقته قوله: «إنني أتلقى الأخبار من بيل بين حين وآخر... وهي تنعم بحياة أفضل... بتأثير رئيسها... وتطرأ تغيرات حميدة على روحيَّتها بصورة ظاهرة كما توقعت... لكنها لن تغادر إلهها في الزمن الحاضر «بيرسي»»[3]. ومع ذلك لم تخفت حدَّةُ ما ألمَّ بها من حزن وصفته بقولها: «إنه حزنٌ عميق إلى درجة أنني مازلت أتساءل كيف يكون بمقدور المرء أن يحتمل مثل هذه الأمور، ويظلُّ حيَّاً في الوقت ذاته»[4]. «ذلك الحزن الذي قتلني بكل المعاني والوجوه»[5]. وفي موقع آخر تقول: «مهما يكن من أمر، فقد كان الشَّرقُ أفضل من الوطن الأم بما مثَّله لي من حياة وإمكانية جديدتين للبقاء على قيد الوجود»[6]. وتوحي هذه العبارة الأخيرة

1- كانت العمليات في بلاد ما بين النهرين تُدار من الهند.

2- C. Hardinge, My Indian years (London, 1948), p. 136.

3- Letter of 8 March 1917 from Hogarth to his sister (St Antony's Middle East Centre Archives, Oxford).

4- Wallach, The desert queen, p. 200.

5- Winstone, Gertrude Bell, p. 203.

6- Wallach, The desert queen, p. 200.

بأنها كانت في منأى عن ممارسة حياة مكتملة. لهذا فقد كان عملها كما تقول: «هبة إلهيَّة... فأنا عاجزة عن تخيُّل ماذا كان عساي أن أفعل دونه»[1].

وكانت جيرترود بيل تستمدُّ من الشرق الأوسط وساكنيه العزاء على الفقد الذي أسبغ ظلَّه على حياتها. فأفرغت عواطفها المحبطة في العمل، وبمحبتها للعراقيين والعرب. ودمجت نفسها في محيطهم إلى آخر الحدود. وينجلي هذا في أحكامها التي تركتها نهباً لعواطفها. ولقد غدا مستقبل العراق همّاً شخصيّاً لها، شاعرةً بأنها مؤهلة على نحو فريد لبثّ الحياة في هذا المشروع. فقد بحثت في العراق عن ملاذ، مسامية ذاتها عبر هذه القضيَّة ومكرّسة حياتها لها. وقدْ درجت على التفكير بالعراق بوصفه أمَّتها أو كما أطلقت عليه «بلدي الخاص»[2]. بسكانه الذين أحببت» وفاخرت بهذا كاتبة لوالدها: «سنجعل العراق عظيماً كما كان في الماضي». وشعرتْ أنها تمارس دور القابلة التي تسهم في ولادة أمة جديدة. تقول: «لقد نلت ما طمحت إليه، بمعيَّة حكومة عربيَّة»[3]. «وشعرتُ في بعض الأحيان كما لو أني خالق». وقد استحوذ العراق على جيرترود بيل، وأصبح القطب الأوحد الذي تدور رحى حياتها حوله. فكان المكافأة التي استحقتها بجدارة وعوضها آخر الأمر عمَّا فقدته. ولقد أسرَّت لوالدها بطوايا نفسها عبر رسالة صريحة تظهر مقدرتها على إيهام الذات وحاجتها للتسامي. وجاء فيها: «إنني مدركة تماماً ما منحته الحياة لي في نهاية الأمر. ولقد عدت الآن، بعد سنين عديدة، لأستشعر الإحساس القديم بمتعة الوجود. وأنا سعيدة لأني أشعر بأني أسرت قلب الأمة جمعاء وثقتها. وربما لم يكن في هذا ذات السعادة الحميمة التي كنت قد افتقدتها. لكن هذا الأمر رائعٌ وطافحٌ بالمتعة»[4].

وشعرت جيرترود بالانتشاء في علاقتها القريبة مع الأشخاص الذين كان لهم أهميَّة في حياتها في العراق. وغالباً ما كتبت عنهم بعبارات تنضح بالعاطفة. وكان العمل في العراق يحتل أهميَّة قصوى لكل من جيرترود بيل وبيرسي كوكس. وعملت حيناً من الزمن قريباً

1- Ibid., p. 185.
2- Ibid., p. 158.
3- Burgoyne, Gertrude Bell, ii, p. 245
4- Ibid., p. 262.

من فليبي. كما أعجبت بـ «كيناهان كورنواليس»؛ مستشار الملك فيصل، الذي أغرمت به لكنه رفض الزواج بها. وقد شعرت بالقرب أيضاً من الملك فيصل، الذي أثار لديها مشاعر البهجة والحنق في آن معاً، فقد كانت تصفه بـ «ملكنا» حين يكون بمقدورها -فيما تعتقد- التلاعب به وتسييره، وكان يثير لديها مشاعر الإحباط حين تجد نفسها قاصرة عن تحقيق هذه الغاية. وسعت في إحدى مقابلاتها الطويلة معه إلى حرفه باتجاه طريقتها في التفكير. وتقول بهذا الشأن: «ولقد بدأتُ بسؤاله إذا كان يؤمن بإخلاصي ووفائي له، فأجاب: «إن الشكَّ لا يخامره في هذا». ومضت في حديثها تقول بأنها كانت مغتاظة على نحو شديد. وتضيف: «لقد شكَّلتُ صورة من الثلج جميلة ورائقة ومنحتها ولائي. وها أنا أراها الآن تذوب أمام ناظري... وعلى الرغم من حبي للأمة العربيَّة وشعوري بالمسؤولية تجاه مستقبلهم. فليس بمقدوري أن أحتمل رؤية الحلم الذي سيَّرَ حياتي كل يوم وقدْ تبخَّر»[1].

جاءت هذه التعابير العاطفيَّة والابتزاز الرقيق النادر الحدوث بين موظف مستعمر وملك ليميِّز موقف جيرترود بيل تجاه العراق، كما ميَّز عملها والسياسة التي اصطنعتها في المنطقة.

فقد درجت على النظر إلى السياسة وفق اعتبارات عاطفيَّة. الأمر الذي أثار حنق زملائها الذكور «وأحياناً تندُّرهم». فقد كانت ترى أنها استدعيت لتسهم في الخلق «خلق عالم جديد»[2]. وليس أقل من ذلك. وعنتْ بهذا خلق سياسة بريطانيَّة في العالم العربي. في حين لم تبلغ أهداف زملائها الذكور هذا المدى البعيد، فقد غلبت على أهدافهم الرؤية البرغماتيَّة. وشرعت بيل في هذا الأمر على نحو غلب عليه التضليل منذ وقت مبكر حين زارت سوريا عام 1914م، وأرسلت تقريراً إلى الجيش البريطاني في القاهرة تقول فيه: «ليس من قبيل المبالغة القول أن لدى سوريا رغبة حقيقيَّة في أن تكون تحت حكمنا»[3]. وواضح أنَّ هذا الرأي لم يزد عن كونه تقديراً ذا سمة عاطفيَّة، ومن غير الممكن أن تنهض عليه

1- Burgoyne, Gertrude Bell, ii, p. 27.
2- Wallach, The desert queen, p. 199.
3- Winstone, Gertrude Bell, p. 150.

سياسات دول. وعلى الشاكلة ذاتها، جاء موقفها من ابن سعود مبنيًّا على أساس عاطفي أيضاً. فقد جاء في تقرير كتبته عنه في تشرين الثاني من عام 1916م، قولها: «يناهز ابن سعود الأربعين، على الرغم من أنه يبدو أكبر من ذلك بعدد قليل من السنين. إنه رجل ذا بنية رائعة... له سيماء عقاب ومنخارين لاحمين، فضلاً عما يمتلكه من أنامل رقيقة وابتسامة حلوة متأنية ونظرة متأملة بعينين وسنانتين»[1].

وليس من المتوقع أن يكتب موظف بريطاني في الشرق الأوسط «باستثناء لورنس ربما» تقريراً رسميًّا على هذا النحو. تقول: «إن ابن سعود يمثِّل أنموذجاً تاريخيًّا بما هو سياسي وقائدٌ ومغير».

وقد أكرمت ضيافته حين قدم إلى البصرة زائراً. فعرتْه الدهشة من أن يكون لامرأة فضل السبق عليه. وجعل يتهكَّم عليها حين قفل عائداً إلى بلاده عبر تقليده لصوتها ذي الصرير الحاد وثرثرتها النسويَّة. وجاء ردُّها حين غدت حانقة عليه لموقفه من الهاشميين، ولأنَّ السعوديين قاموا بشن هجوم على «إقليمهم». ويزعم وينستون أنها نفرت منه آخر الأمر؛ فتمنَّت هذي المرأة؛ التي تعرَّضت لازدرائه، أن يركن في مكانه فلا يتجاوزه[2]. فقد رأت فيه شراسة واستشاطة غضب. لكن بيرتون ظلَّ يعتقد أن إعجابها به لم يفارقها أبداً.

وقد نشأ امتعاضها من احتمال تعطيل ابن سعود «خططها» التي أعدَّتها من أجل العراق. وحين سئلت كيف ستتعامل مع مستقبل بلاد ما بين النهرين، أجابتْ: «أعتقد أنه يتوجَّب علي أن أرقبه وأرعاه»[3]. وكانت جيرتود بيل قد قاتلت من أجل «بلدها» في مؤتمر القاهرة الذي دعا إليه تشرشل عام 1921م، بغرض رسم حدود الشرق الأوسط الجديد. وعملت جاهدة بمعيَّة كل من برسي وويلسون وفليبي وآخرين في سبيل تأسيس حكومة في بغداد لتكون عاصمة العراق الجديد. وقرَّر هؤلاء -آخر الأمر- أنَّ الملكيَّة هي الطريقة الفضلى في إدماج الأقاليم الثلاثة المنفصلة. وبرز فيصل؛ ابن الشريف حسين الذي طرده الفرنسيون من دمشق، أنسب شخص لتبوؤ العرش. وأعدَّتْ جيرتود تقريراً عام

1- Burgoyne, Gertrude Bell, ii, p. 50.
2- Winstone, Gertrude Bell, p. 251.
3- Wallach, The desert queen, p. 192.

1921م، حول ذلك المكان، فروَّجت بحماسة شديدة لفكرة استمرار الوجود البريطاني فيه لكن تشرشل؛ وزير المستعمرات لاحقاً، عرقل هذا الأمر بحجة التكاليف الطائلة التي يستلزمها، وأشار بالانسحاب إلى البصرة. مما أثار لديها مشاعر الحنق والغضب. وقد تكلَّمت بصورة حادَّة في مؤتمر القاهرة منافحة عن «خططها». وكانت لها -هي وكوكس- الغلبة على تشرشل في آخر الأمر. وكتبت إلى صديق لها تقول: «سوف أُخبرك عن مؤتمرنا، فلقد كان رائعاً... وكان السيِّد تشرشل مثيراً للإعجاب، وعلى استعداد لقطع نصف الشوط باتجاه أي واحد منا. فضلاً عن كونه كان بارعاً في ترأس ملتقى سياسي كبير، وإدارة الجمعيات الصغيرة التي أمَّتْ المؤتمر»[1]. وقد مثَّل هذا نصرها الخاص. حيث أسهمت في خلق أمَّه وتنصيب ملك على العرش. وهكذا، فقد اقتادتها مأساتها الخاصَّة إلى الشرق الأوسط لتمارس تأثيرها على تاريخه بصورة حاسمة.

وقد أنجزت جيرتود بيل العديد من الأعمال الشهيرة في ما يعرف بكتب الرحلاتْ. وجاءت فرياستارك لتمضي في ركابها. فقد عُدَّتْ كاتبة الرحلات الأكثر شهرة في ذلك القرن. ونحن باستدعاء هذه الشخصيَّة إنما نتلمَّس جوانب من علاقتها بالشرق الأوسط تتقاطع مع موضوع هذا الكتاب. فقد كانت تقارن أحياناً، على غير ما تشتهي، بـ«جيرتود بيل» بصورة سلبيَّة. وذكر كاتب سيرتها «مولي ايزارد» أن بيل «وآخرون من الرحالة الذين قصدوا الشرق»، تحدَّروا من عائلات ثريَّة في حين كان يتوجَّب على فرياستارك أن تشقَّ طريقها منطلقة من ماض مظلم[2]. وأشار ثيسغر بصورة يشوبها الامتهان قائلاً: «إنَّ بمقدور أي سكرتير في السفارة يمتلك قليلاً من حسِّ المغامرة أن يقوم بما قامت به فرياستارك من رحلات. وإذا كان ثمَّة امرأة تستحقُّ لقب الرحالة بجدارة فستكون جيرتود بيل»[3]. ومهما يكن من أمر، فإن فرياستارك كانت مختلفة عن النَّسق العام للنساء البريطانيات اللواتي كن يقمن خارج الوطن الإنجليزي. فقد جاءت من بيئة بوهيميَّة. وعلى الرغم من أنها لم تكن «خليعة»، فإنها لم تتواءم بصورة كاملة مع السكان المحليين في

1- Burgoyrie, Gertrude Bell, ii, p.211.

2- Izzard, Freya Stark, p. 32.

3- Ibid., p. 31.

الشرق الأوسط أو مع المجتمع الاغترابي «البريطاني». وكان اختيارها ايطاليا منأى لها عن المجتمع الإنجليزي اختياراً صائباً.

ولقد بيَّـن ايزارد الحاجة الواضحة التي تنطلقُ منها رغبة ستارك في السفر. إذْ كان ماضيها العاطفي مليء بالفوضى. فقد هجرهم الأب عام 1911م، مما أورثها طفولة مضطربة في ايطاليا. أما الأم فكانت مرتبطة بعلاقة غراميَّـة. في الوقت الذي كانت علاقة فريا ذاتها بالشبان مخيبة للآمال، فلقد تزوجت شقيقتها الشخص الذي كانت فريا قد أحبته. وقد تعرَّضت في طفولتها لحادث أصابها بتشوّه بسيط في وجهها مما أنشأ لديها اعتقاداً بأن مظهرها الخارجي قد تشوَّه. ويرى إيزارد «أنها كانت ضحيَّـة سياسات جنسيَّة لأناس ذوي شخصيَّات أكثر تعقيداً منها... فأنشأ هذا لديها حاسة رفض مزمنة للجنس -مما قادها للبحث عن ضرب آخر من المتع»[1]. وهكذا فإنها سوف تستثمر الشرق الأوسط هرباً من خيبات الأمل التي قاستها في الوطن. وتشعر بالانجذاب إلى تلك الديار لدى أول زيارة حملتها إلى هناك. فكتبت من لبنان في يناير من عام 1928م، تقول: «لقد أخذ الشرق بالسيطرة على وجداني بصورة محكمة». وفي نيسان من العام ذاته، كتبت تقول: «يوم أمس كان واحداً من تلك الأيام الرائعة. ذلك أني اكتشفت فيه الصحراء»[2]. وغدا الشرق حياتها لسنين عديدة، ممثّلاً مكان العمل والهوى العاطفي. وقد أنفقت -مثل بيل- حياتها العاطفيَّـة في الشرق، لكنها قطعت روابطها به آخر الأمر. وأمضت ما تبقى من حياتها خارج العالم العربي. «إذ إنَّها لم تكن مغرمة بالعرب أنفسهم -وفقاً لما يرتئيه ايزارد- فهي لم تقع يوماً في الشَّركْ العاطفي الذي وقعت فيه جيرتود بيل مع العرب»[3]. وفي واقع الأمر، فقد رأى بعض العرب في صداقتها شكلاً من السطحيَّـة والنفاق.

وثمَّـة شاهدٌ في عملها يشير إلى كونها استثمرت علاقاتها لإغناء خبراتها، والحصول على مادة لكتاباتها في آخر الأمر، وكانت فريا سعيدة بمخالطة العرب ليتهيَّـأ لها النفاذ عبرهم إلى مؤسسة الحريم وعالم النساء. وربما جعل مظهرها بعضلاتها البارزة الغرباء

1- Ibid., p. 407.

2- L. Moorehead (ed.), Freya Stark: the letters (8 vols., London, 1974—82), I, pp. 138, 163.

3- Izzard, Freya Stark, p. 266.

يتساءلون عن جنسها، غير أنه مكنّها من الولوج إلى تلك الأمكنة والكتابة عن الحريم. وجاء فيما كتبت قولها: «لقد اصطحبونا ذات يوم للنوم في الحريم. وكانت زوجة الشيخ الشابّة تقومُ بوشم ساعديها... وقد أغلقت الحماة البوابة علينا بمفتاح كبير، ثم قذفت به إلينا من النافذة... وما إن انتصف الليل حتى نفد صبرنا... فتشاورنا مع سيدات المنزل وفتحنا الباب، وقد صاحب هذا بعض مشاعر الذُّعر لديهنَّ من الحماة»[1].

وقد جرتْ هذه الحادثة في سوريا. وكان لها في حضرموت خبرات مشابهة. حيث كتبت تقول: «إن أجنحة الحريم تحتوي على كل المباهج الغرائبيّة، وكل ما هو بسيط من انشغالات المرأة المتعلِّقة باللباس، والزينة، والحسيَّة والأطفال... فهي مساكنٌ حارَّة ودافقة بالفعاليات والرغائب التي كانت تتجه صوب غاية واحدة، في فضاء حسّي أحادي القطب. لا يجدُ ساكنه متنفساً روحيّاً إلا في الدين والعواطف الأنثويّة المثليّة المتقدة»[2].

وكان من المتوجب على النساء البريطانيات أن يكن حذرات في علاقتهنَّ مع السكان العرب المحليين. فقد كان ينظر إلى الاختلاط المبنيّ على قاعدة من المساواة بعين الامتعاض. وتضافرتْ الطبيعة الاستعلائيّة للطبقات الحاكمة مع خشية الرجال البريطانيين على نساءهم والتوجُّس من التسيُّب لتقيما حاجزاً بين السكان المحليين والنساء البريطانيات. غير أن فرياستارك عمدت، دون اكتراث، إلى الإقامة في حارة شعبية في بغداد. مجاورةً ما كان يطلق عليه المنطقة الحمراء، حيث بيوت اللذَّة، مما أفزع المجتمع البريطاني في العاصمة بغداد. وقد تساءلت إحدى السيدات البريطانيات قائلة: «ألا ينقص هذا من الهالة التي تحفُّ بالمرأة البريطانيّة؟ وهل كان المنزل مكاناً ملائماً لهذه الأخيرة؟[3]»، وتضيف: «لقد أخبرتني ستُّ نسوة مؤكدات أنهنَّ أمضين في العراق مدداً مختلفة من السنين دون أن يدخلن أي زنجي عربي إلى عتباتهنَّ»[4]. وقد قوطعت فرياستارك من جانب المجتمع البريطاني في

1- F. Stark, Letters from Syria (London, 1942), p. 183.

2- Izzard, Freya Stark, pp. 120-1.

3- لقد ترسّخت روح الفريق في المدارس العامة منذ الأيام الأولى.

4- Stark, Letters, I, p. 232.

بغداد، حتى عادت عن موقفها ورحلت بعيداً عن الحي. لكن لم يكن بمقدورها يوماً أن تشاطر هذا المجتمع مواقفه. وذهبت فريا ستارك إلى أنّ مسؤولية إقامة الفجوة بين المجتمعين تقع على «النساء البريطانيات أكثر مما تقع على أزواجهنّ. وكتبت تقول: «ثمّة حقيقة مفزعة تملي ذاتها على المرء كلما ارتحل خارج البلاد». وهي أنَّ البريطاني يبدو ودوداً واجتماعيًا في أي مكان يحلُّ فيه إلى أن تحضر زوجته لتقطن معه». وانتهت -على شاكلة جيرتود بيل- إلى نتيجة تفيد أنه: «لا مناص من أن يخلّف الشرق أثراً مشوّشاً على منظورات الناس»[1]. وأكدتْ في تقرير لاحق أرسلته إلى الحكومة البريطانيّة. «أن العمل يشخص كحاجة ملحة حتى يتلاشى التنفُّجُ المفزع لدى الأعراق»[2]. ولم تكن رؤى ستارك -كونها غير متزوجة- تتطابق مع التنميطات السائدة لدى المرأة البريطانيّة في المجتمع الاغترابي، فالزواج، من منظورها، لم يكن شأناً يسيراً. وشعرت تجاه أولئك اللاتي تزوجن بسهولة بشعور تمازج فيه الحسد بالازدراء، كما خالطها الشعور ذاته إزاء أولئك اللواتي لم يمتلكن المقدرة -مثلها- على الارتحال في الصحراء دون صحبة أحد سوى الرجال العرب.

وكانت ستارك قد غادرت أوروبا في أعقاب حب عاثر. «فوقعت -بصورة فوريّة- في غرام» الشرق الأوسط. لكنّها لم تنصرف عن البحث عن الزوج «المثالي». وتوالت أيّامها مفرغة من السعادة، ممضية حياة عسيرة؛ خلت من المباهج الحسيّة وصاحبها شعور راسخ، كما تقول ايلزيا بيث مونور»، بأن الرجال كانوا دائماً مغرمين بها»[3]. ويرى ايزارد أنها «قصدت الشرق هرباً من أن تكون «المرأة العانس» في بيت الأسرة.

وربما بدت لهذا السبب ذاته غريبة لدى أولئك الذين التقوها. وقد أربك مظهرها مشفوعاً بواقعها الغريب تلك الفئة من العرب الذين وجدوا عسراً في التفاهم مع امرأة مسنّة وعزباء. فقد كان ينظر إليها بكائن غير سوي من الناحية الجنسيّة لاسيما من جانب المجتمعات الشرق أوسطيّة التي ارتحلت إليها. فكتب عنها ايزارد يقول: «إنها إنسانة

1- Ibid.,p.213.

2- F. Stark, Beyond Euphrates: autobiography 1928—1933 (London, 1951), p.86.

3- Ibid.

متوحدة ولا جنس لها. ولابدَّ للمرء أن يجنّح بخياله لكي يُصنِّفها امرأة». ولم يأخذ أحد، سواء من العرب أو البريطانيين، جنسها على محمل الجد. وقد كانت فريا ستارك تتقلَّب بين أوهام الحب أو محاولاتها خوض غماره، وبين ممارسة حياة كان الجنس فيها تصوُّراً مجرَّداً. وفي الوقت الذي نبذتْ فيه منْ رغبت ربما في الزواج بهم، فإنها انخرطت في علاقات مع أناس غير ملائمين. وظنَّت حيناً من الدهر أنها وقعت في حب الكابتن ڤيڤيان هولت؛ السكرتير الشرقي في بغداد «وصديق جيرتود بيل وخليفتها». تلك التجربة التي وصفتها بأنها «غريبة وغير مصحوبة بالرغبة فضلاً عن كونها مقفرة من الإثارة فقد أوحى بها أكثر الأشخاص تقليديَّة»[1]. وزعمت بأنها تحرَّرت آخر الأمر حين أنهت هذه العلاقة. متحسِّرة -كما قالت- «على الوقت الذي أهدرته في علاقة من طرف واحد».

ولما قررتْ الزواج آخر الأمر عام 1947م، اقترنت بأكثر الأشخاص غرابة على الإطلاق؛ وهو ستيوارت بيرون؛ المستشار الشرقي في السفارة البريطانيَّة في بغداد. الذي كان مشتهراً بشذوذه الجنسي. كانت فرياستارك وقتئذ، تبلغُ من العمر أربعة وخمسين عاماً، وكان ستيورات يصغرها بثماني سنين. مما أنشأ حيرة من هذا الزواج الغريب لدى أولئك الذين عرفوا الاثنين. وفي حين بدا آخر محاولة يائسة من جانب فريا لتحقق ما سعت إليه ردحاً من الزمن، فقد ظلَّ مُراد ستيوارت من هذا الزواج أمراً غامضاً. فلربما كان «تبييضاً لعلاقاته الشاذَّة». أو أنَّـه قصد الإفادة من الموقع الذي تشغله. لكنَّـه نفر منها في الحال وانفصل الإثنان في عام 1952م. ولم يكتمل هذا الزواج -فيما تقول فرياستارك- في أي يوم من الأيام.

وقد أفاضت بالحديث لاحقاً عن حادث حصل لها في عاصمة اليمن صنعاء عام 1940م، قائلة: «لقد أعطيت سريراً مريحاً بصفتي ضيفة على الحاكم. وما كدتُ أخلدُ إلى النوم حتى وقع نظري على جسم يزحفُ خلال الغرفة... وقدْ تظاهرتُ بالنوم لأكتشف أن هذا الشخص هو الحاكم نفسه، حيث دنا مني ووضع على وجهي شيئاً معدنيّاً وبارداً قبل أن ينسلَّ خارجاً. وكان ذلك صندوقاً موسيقيّاً ذا شكل اسطواني. وأوشكتُ على

1- PRO, A pamphlet in defence of freedom, 1944. Izzard, Freya Stark, p. 89

فقدان حياتي في تلك الليلة كما لم أفقده في أي وقت مضى أو أثناء الليالي التي أمضيتها مع ستيوارت»[1].

واعتادت فرياستارك أن تكون في فضلى حالاتها مع الشبان الأصغر سناً الذين اصطحبتهم أحياناً في رحلاتها. فقد كان هذا الضرب من العلاقات أقل إلحاحاً وقسوة على عواطفها، كما أتاحَ لها أن تكون الشخص المتنفذ دون منازع. غير أن ايزارد انتهى إلى نتيجة تقول: «أن وراء حياتها العاطفيَّة الغريبة يكمن أمر غير معلن؛ وهو نزعتها إلى حب النساء»[2]. ومهما تكن الحقيقة، فإن ستارك تركت انطباعاً عميقاً لدى أولئك الذين التقتهم. وبرزت كتابتها كآخر رواية حول شرق تلك الحقبة. وينضافُ إلى هذا ما شغلته من موقع رسمي إبان الحرب العالميَّة الثانية. فقد كان لحضورها كامرأة في عالم الرجال التأثير الأعظم. كما تُغري مشاركتها في الحرب بمقارنتها بـ «جيرتود بيل» التي كان لها فضل السبق. وقد عرض على فريا ستارك العمل عام 1938م، لدى وزارة الإعلام في الشرق الأوسط في سياق مجهود دعائي كثيف يهدف إلى الترويج للمسألة البريطانيَّة. فانكبت على العمل بصورة منقطعة النظير في كل من اليمن والقاهرة... ومن ثم قفلت راجعة إلى بغداد وأسست حركة من أولئك الذين اعتقدتْ أنهم يساندون الأهداف البريطانيَّة في الشرق الأوسط. وأطلقت على هذه الحركة اسم «إخوان الحريَّة». وقد تشكَّلت من الخلايا الطلابيَّة وغيرها ممن أوعزت إليهم فريا، بصورة لا تعرف الكلل، أن ما ينفع البريطانيين نافع للعرب على حد سواء. ولم يكن بمقدور أحد –ما خلا فريا ستارك– أن يعمل على هذه الوتيرة المتدفقة بالطاقة عبر مقاربة ساذجة للعلاقات الأنجلوعربيَّة، فضلاً عن كونها غير سياسيَّة. وكان هذا مدعاة لحيرة زملائها وإثارة الفكاهة والسخرية لديهم. على الرغم من أن واحداً منهم على الأقل، هو غرافتي سميث؛ السكرتير الشرقي في السفارة البريطانيَّة في القاهرة، الذي اطَّلع على عملها عن كثب، كان مثيراً للاشمئزاز في ما كاله من مديح لعملها. حين يقول: «لقد جاءت نتائجها رائعةً جدَّاً... وكانت غاية

1- M. Ruthven, Freya Stark in Southern Arabia (Reading, 1994), p. 16.

2- Izzard, Freya Stark, p. 409.

الجهد تتجه صوب تشجيع أصدقائنا، وكان مفتاح التفكير يتمثَّل في كلمتي... الحريَّة... والإخوان... الذين تضاعفوا إلى عشرات الألوف. ويرجع نجاح فريا، الذي لا يقدَّر بثمن، إلى بساطتها وإخلاصها. وقد كان ذلك مثالاً بارزاً على قوة الإقناع بما فيه مصلحة مشتركة»[1].

فيما يؤكد النقاد أنها كانت تتوجه بدعوتها إلى المستلبين من شبان الطبقة الوسطى العرب؛ الذين رأوا في دعم الوجود البريطاني مغنماً لهم. وقد كانت دعاوي فريا ستارك مشابهة للمغالاة التي قادت جيرتود بيل إلى الزعم بأنها حازت على حُبِّ الأمة العراقيَّة جمعاء. حيث صدر عنها -فريا ستارك- تصريحان، تمثَّل الأول في زعمها أنها حوَّلت الجامع الأزهر عن وجهته عبر تشكيلها سبعين جمعيَّة ديمقراطيَّة داخل أروقته وتمثَّل الثاني بقولها أنها أنقذت الشرق الأوسط عبر إدخالها الديمقراطيَّة في بلدانه. ولقد رقى إلى ظنها أنها اكتشفت حباً مكيناً للبريطانيين في وجدان كل من العراقيين والمصريين. وكان ذلك الاعتقاد نابعاً من حاجتها الخاصَّة للشعور بأنها محبوبة. وفي أعقاب الحرب العالميَّة الثانية أصبحت فريا ستارك خبيرة معتمدة في شؤون الشرق الأوسط. مما قلّل من شهرتها كرحالة مغامرة.

1- Grafftey-Smith, Bright Levant, pp. 222-3.

الفصل العاشر

العرب في أوروبـا

آراء العرب في المرأة الأوروبيّـة:

لم يكن الشرق الأوسط المكان الوحيد للمواجهات الجنسيَّة التي جرت بين العرب والأوروبيين، بل تعدَّته تلك المواجهات إلى أوروبا. وقدْ كنا حتى هذه اللحظة نسلِّطُ الضوء حصراً على تجارب الفرنسيين والبريطانيين، رجالاً ونساءً، في العالم العربي. غير أن ثمَّـة صورة معاكسة لهذه المواجهات. فقد شرع العرب منذ بداية القرن التاسع عشر في زيارة أوروبا، وتنامت أعداد المهاجرين منهم مع مطلع القرن العشرين. مما أحدث تغيُّراً في صورة العلاقات الإمبرياليَّـة. فقد حلَّ العرب الآن في ديار المستعمرين «أو لاحقاً في عقر دار من كانوا يوماً مستَعْمرين»[1]. وعلى الرغم من أنَّ أعدادهم لم تربُ عن حدود كونهم أقليَّـة في المجتمع الأوروبي. إلا أنهم امتلكوا الحريَّـة في ممارسة نمط من العلاقات مع الأوروبيين وفق قاعدة وأفق مختلفين. فغدوا في موقع المراقِبْ لا في موقع المراقَبْ. وكان لزاماً عليهم أن يأتلفوا مع هذه الظروف المستجدَّة التي قام الجنس فيها بدورٍ بالغ الأهميَّـة. وبرزت صورة المرأة المتبرِّجة واحدة من أغرب المشاهد التي لم تكن مألوفة للزائر العربي على الإطلاق. فجاءت الطبيعة المحيِّرة لهذه التجربة على النقيض من تجربة الأوروبي الذي زار الشرق الأوسط. حيث حلَّ لغز الاستعراء محل لغز الاحتجاب. وقد عملت ردة فعل الزائر المسلم على تنامي التصورات المغلوطة حول المرأة الغربيَّـة كامرأة مُتحلّله ومبذولة.

وهكذا، فقد صار من المحتم على كلا الطرفين أن يتعرف كلٌّ على الآخر في سياق مختلف. وقد وصف الشاب السوداني جانباً من هذه العمليَّـة حين لخَّصَ الأثر الذي تركته علاقاته الجنسيَّـة السهلة في بريطانيا. ومما جاء فيه «لقد تبيَّن لي أن المرء لن يستطيع فهم

1– ليس هذا تطوراً خطياً قطعياً.

الناس بصورة كافية... حتى يكون في فراش امرأة. فحين يخلع الناس ما يلبسونه من أقنعة يغدون بشراً طبيعيين. وأنا لا أتصوَّر أن ينخرط المرء في علاقة جنسيَّة حميمة دون أن يكون ذاته وقد تجردت من كل شيء. لهذا أعتقد أن المرأة البريطانيَّة بصَّرتني بطبيعة الأمَّة البريطانيَّة، فكشفت لي عن طيبة هؤلاء القوم وشخصيتهم الودودة، كما كشفت لي عن نفاقهم وخجلهم وشهوانيتهم»[1].

ومثلما حمل الأوروبيون وجهات نظر متحيِّزة حول المرأة المسلمة، فإن المسلمين -في المقابل- أساؤوا فهم سلوك المرأة في المجتمع الأوروبي عبر ما ذاع من التصورات التي بثَّها الرحالة الذين زاروا أوروبا. تلك التصورات التي لم تنهض على مقومات حقيقيَّة أو معرفة عميقة. فقد اعتقد الرجل المسلم أن ظهور المرأة الغربيَّة متبرجة على مرأى من الرجال يثير جوّاً من عدم الحشمة. ومن المفيد أن نستدعي شخصيَّة الرحالة المسلم ميرزا أبو طالب خان؛ الذي شكَّلَتْ رحلته عام 1810م فاتحة إرساء قواعد هذا الاتجاه. وقد كان أبو طالب واثقاً من أن لندن كما يقول: «تطفح بالعلاقات الإباحيَّة التي ينغمس في حمأتها كلا الجنسين، مُتبدِّية في العدد الوفير من بيوت اللذَّة والحمامات التي تتناثر في كل ناحية من أنحاء المدينة»[2]. وجليٌّ ما في هذا من شبه بأوصاف إدوارد لين لقاهرة القرن الثامن عشر.

بيد أن رفاعة الطهطاوي برز كأشهر زائر عربي إلى باريس في القرن التاسع عشر. حيث لبث في تلك المدينة مدَّة قربت من الخمس سنوات (1826-1831)، وكان قد أرسل إماماً للبعثة الأكاديميَّة التي أرسلها محمد علي للإطلاع على الأفكار الغربيَّة. وقد تعلَّم الطهطاوي الفرنسيَّة وكتب وصفاً مسهباً حول ما رآه خلال السنوات التي أمضاها في العاصمة. وأسماه بـ«تخليص الإبريز في تلخيص باريز»[3]. واحتل المشهد الجنسي جانباً من هذا الكتاب. ذاهباً إلى أن باريس، كما هي كبريات المدن في فرنسا وأوروبا «مشحونة

1- Deng and Daly, 'Bonds of silk', p. 152.

2- M.A.T. Khan, The travels in Asia, Africa and Europe (London, 1810).

3- R.R. al-Tahtawi, Takhlis al-i briz ila talkhis Bariz (Cairo, 1905). French translation L'Orde Paris byA. Louca (Paris, 1988).

بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات»[1]. وكان مذهولاً بما يدور من علاقات منفتحة بين الجنسين إلى درجة أعجزته عن تفسيرها. واعتقد كذلك أنَّ غالبية النساء الفرنسيات يسلكن حياة فاسقة. مبلوراً هذا الحكم وفق المعايير الطبقيَّة معتقداً «أنَّ العفَّة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين تقع عندهم الشبهة كثيراً، ويتهمون في الغالب»[2].

ولم يعز الطهطاوي أية صورة من صور الفساد إلى غياب الحجاب، بل قال: أنَّه يعود في صميمه إلى التربية الجيدة والخسيسة والتعوُّد على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين»[3].

كما اعتقد الطهطاوي أن الزنا في عرف الفرنسيين لا ينظر إليه كإثم بما تحمله هذه اللفظة من دلالة دينيَّة، وإنما كخطأ وعمل غير أخلاقي. لاسيما ما اتصل بالشخص العازب. وألحَّ الطهطاوي فيما كتبه على وجوب ارتداء المرأة المسلمة لحجابها في حضرة الغرباء. ولم ير ضرورة لذلك في حالة المرأة الأوروبيَّة دون أن يفصح عن أسباب هذا الافتراق بين الحالتين، أو أن يفسِّر السبب الكامن وراء الحاجة الملحَّة لحماية المرأة المسلمة. كما اعتقد الطهطاوي أن الفرنسيين عبيدٌ لنسائهم لذا كانت باريس: «جنة النساء، وأعراف الرجال، وجحيم الخيول، وذلك أن النساء بها منعمات سوءا بمالهن أو بجمالهنَّ. وأما الرجال فإنهم عبيد النساء، فالرجل يحرم نفسه ويبقى بعيداً عمن يحب. وأما الخيل فإنها تجرُّ العربات ليلاً ونهاراً على أحجار أرض باريس، خصوصاً إذا كانت المستأجرة للعربة امرأة جميلة، فإن العربجي يجهد خيله ليوصلها إلى مقصدها عاجلاً[4].

وقد أثار الرقص في المناسبات العامَّة والاختلاط اللصيق بين الرجال والنساء حيرة المراقب المسلم وإعجابه. فتساءل كيف لا يقود ذلك إلى الفساد والفحش وتنجلي هذه

1- Tahtawi,L' Orde Paris,p. 124.
2- Tahtawi, Takhlis, pp. 25 1-2.
3- Ibid., p.25l.
4- Ibid.

الصورة في موقف الطهطاوي الذي كان معجباً بالرقص الغربي لما فيه من رزانة تُغاير صورة الرقص الشرقي الذي يهدفُ إلى دغدغة الرغبات وإثارتها. «فالرقص في باريس -فيما يقول الطهطاوي- نطٌّ مخصوص لا يشمُّ منه رائحة العهر أبداً»[1]. وقد لاحظ أن لمس الجزء العلوي من جسد المرأة لم يكن أمراً مُسْتنكراً في عرف المسيحيين.

وقد اشتملت كتابات الطهطاوي على تعليقات حول مشهدين من الحياة الباريسيَّة كان لهما مقابلهما الشرقي الذي جاء على ذكره الرحالة الأوروبيون؛ وهما النظافة والحمامات اللذين أبدى الطهطاوي إعجابه بهما، وقام بمقارنة الأخيرة بالحمامات القاهريَّة. جاء في ما كتبه قوله: «حمامات فرنسا أكثر نظافة من حمامات مصر، غير أن حمامات مصر أنفع منها، وأتقن وأحسن في الجملة... وليس عندهم مغطس عام كما في مصر. ولكن هذه العادة أسلم بالنسبة للعورة، فإنه لا طريقة أن يطلع إنسان على عورة آخر»[2]. وانتهى الطهطاوي إلى نتيجة مؤدَّاها أن الحمامات الفرنسيَّة أقل إمتاعاً من نظيرتها المصريَّة.

وأبدى الطهطاوي تعليقات شيِّقة حول الشذوذ الجنسي، حيث يقول: «ومن الأمور المستحسنة في طباعهم، الشبيهة حقيقة بطباع العرب: عدم ميلهم إلى الأحداث والتشبّب فيهم أصلاً. فمن محاسن لسانهم وأشعارهم أنها تأبى تغُزل الجنس في جنسه، فلا يحسن في اللغة الفرنساويَّة قول الرجال: عشقتُ غلاماً». ويضيف الطهطاوي: «لقد كان الشذوذ فعلاً لا أخلاقيّاً. وهم بذلك يسلكون مسلكاً طبيعيّاً. ذلك أن الواحد من الجنسين يجد في آخره اختلافاً جاذباً. الأمر الذي يغيب في حالة الجنس المتماثل، الذي يمثّل انحرافاً عن الطبيعة... وبذاءة قميئة بالنسبة للفرنسيين»[3].

وثمَّة زائر آخر لباريس؛ وهو العالم المغربي محمد الصفَّار الذي قصد فرنسا ومكث فيها قرابة العام (1845-1846م)، حيث كان سكرتيراً للسفير المغربي هناك. وقد سطَّر الصفار روايته حول تلك الإقامة متأثراً بالطهطاوي الحاضر فيها بقوة[4]. وكان شديد

1- Tahtawi,L'OrdeParis,p. 159.

2- Ibid., p. 162

3- Ibid,pp. 122-3

4- This account has been translated and edited by S.G. Miller as Disorienting encounters: travels of a Moroccan scholar in France in 1845-1846: the voyage of Muhammad al-Saffar (Berkeley, 1992).

الحرص على مراقبة النساء الباريسيات. ولطالما استثاره مشهد الأجساد المكشوفة والالتصاق بها. وقد لاحظ في إحدى المناسباتْ أنَّ «ملابس النساء تغطي نهودهنَّ، بينما تظلُّ وجوههنَّ ونحورهنَّ وأعناقهنَّ متعرِّية ومكشوفة». فافتتن بالأسلوب الذي ترتدي فيه المرأة الباريسيَّة ملابسها مبرزةً أجزاء من الجسد الأنثوي ومخفية أخرى «فالأرداف -تبعاً للصفَّار- مغطَّاة تماماً -حيث لا يُرى أي شيء من أجزاء الجسد السفليَّة». كما استأثرت رؤية النساء والالتصاق بهنَّ في مخيلته. يقول: «لو دنت منك إحداهن فسوف تجتاحك رغبة عارمة للإمساك بها من خاصرتها»[1]. وألفى الصفَّار الجمال متجسداً «بالنساء ذوات البشرة البيضاء والشهويَّة. واعتقد بأنهنَّ مبذولاتْ، وجاء فيما كتبه قوله: «ليس ثمَّة اعتراضات تجابه المرء إن رغب في إقامة علاقة مع إحداهنَّ أو معاشرتها إذا كانت هي راغبة»[2].

وقد جذبت حفلات الرقص هذا المغربي. واعترف أن حواسه كانت مبهورة بما يراه. كما استمتع برؤية الأجساد المتلاصقة في صالة الرقص. لاسيما النساء ذوات الألق الخاص: «بأذرعهنَّ ونحورهنَّ المكشوفة، وخصورهن اللدنة، وأردافهنَّ الرخصة، ونهودهنَّ العامرة التي كانت جميلة إلى درجة كافية بأن تجعل الشمس والقمر يتورَّدان لرؤيتها»[3]. وفي الوقت الذي وجد فيه صعوبة في التسليم بأن كل النساء اللواتي كن في قاعة الرقص عفيفات، فإنه أقرَّ بأن «ليس منهن من كانت عاهرة أو بغيّاً».

وعلى الرغم من أن الصفَّار أعجب -مثل الطهطاوي- بالنساء الأوروبيات، إلا أنه لم ينخرط -على حد علمنا- في علاقة دائمة أو حميميَّة مع أي واحدة منهن. ولن ينشأ هذا النمط من العلاقات الحميمة إلا في مقتبل القرن العشرين، حين شرع الطلاب العرب بالتوافد على أوروبا، وقد أزمعوا البحث عن المرأة الأوروبيَّة والانخراط معها في علاقة غراميَّة. وهكذا، فقد تكشَّفت غوايات الغرب وغدت محط اهتمام الفئات التقليديَّة المسلمة ومنشأ قلقهم. لقد مثلت هذه العلاقات الجديدة مادة للعديد من الروايات العربيَّة

1- Ibid., pp. 182-3.
2- Ibid., p. 161.
3- Ibid., p. 185.

التي كُتبت في القرن العشرين. وينهضُ عمل «علم الدين» لعلي مبارك مثالاً طليعيّاً في هذا الاتجاه. وهو كتاب ذو طبيعة إرشاديّة تتوزعه الشروح والحواراتُ[1]. وكان مبارك رائداً من روّاد القرن التاسع عشر في مصر. فضلاً عن سعيه لإحداث إصلاحات في الحقلين التعليمي والاجتماعي. وقد حاول لدى عودته من باريس أن يضع بعضاً من أفكاره التي تلقّاها في تلك الديار موضع التطبيق. ويقوم الكتاب على حوار يجريه مبارك على لسان شخصيّة مصريّة وأخرى إنجليزيّة. فتعرضُ كل واحدة منهما نقوداتها المتعلقة بالشرق والغرب. وفي واحدة من المسامرات يخضع واقع المرأة الأوروبيّة للتحليل. وتبدي الشخصيّة المصريّة ممثلة بمسلم محافظ قلقها إزاء الطريقة التي يختلط فيها كلا الجنسين. وعلى الرغم من أنّه عثر في الاختلاط على ميزات حقيقيّة، إلا أنه توجّس من أن: «يقود الاختلاط النساء بعيداً عن آداب اللياقة والحشمة. لأنه يفضي بهنّ إلى واقع مخالف لهذا الضرب من الأخلاق. وهكذا، فليس ثمّة شك في أنّ أعراف الشرقيين وعاداتهم أصوبُ في هذا المضمار وأن عزل النساء عن الرجال لهو الأقوم والأكثر ملائمة»[2].

ويستفيض الشيخ في عرضه لمحاسن النظام الإسلامي التي يستميزُ بها عن نظيره الغربي، كما يعرضُ للمخاطر التي تتمخض عن الاختلاط المتحرر من القيود. وقد غدتْ هذه التصورات التي عبّر عنها عبر الأعمال القصصيّة التي سادت في تلك الفترة مادّة مكرورة في خطب الوعّاظ والمنظرين مع بداية القرن العشرين.

ويبرزُ، في هذه الفترة المبكرة أيضاً، واحدٌ من الكتاب الذين نبّهوا على مخاطر محاكاة الأعراف الغربيّة؛ وهو محمد المويلحي (1885–1930م)، الذي أقام حيناً من الزمان في كل من باريس ولندن، حيث امتهن الصحافة[3]. وكان «حديث عيسى بن هشام؛ العمل الأبرز للمويلحي، كتاباً شبه أدبي يقوم على مادة وعظيّة أخلاقيّة. يقول المويلحي في تصديره:

1- Published in Alexandria in 1882, reprinted in Beirut, 1979 under the title al-A 'mal al-kamila.

2- A. Mubarak, .Alam al-din, vol. 1, p. 461.

3- من المفيد في هذا السياق الإشارة إلى كتاب الشدياق؛ الساق على الساق في ما هو الفارياق. وهو شبه سيرة ذاتية ينحو فيه الكاتب منحى شعريًا بصورة ما. مُكرّساً جُلّ الكتاب لإظهار غنى اللغة العربية. وقد قام الكاتب؛ الذي أمضى شطراً من حياته في فرنسا وبريطانيا، بعقد بعض المقارنات بين نساء الشرق والغرب. وحمل أحد فصول الكتاب العنوان؛ «في عفة المرأة». وقد كانت خبرات الكاتب وتعليقاته محدودة. مهما يكن من أمر فإن الشدياق؛ الذي صحبته زوجته، اعتقد أن نساء الغرب غير أخلاقيات بصفة أساسيّة.

«لقد حاولنا أن نسلّط الضوء في هذا الكتاب على أخلاق الناس وأحوالهم في حاضر هذا الزمان، وأن نصف المثالب الخلقيَّة التي يجب أن يتجنبها هؤلاء على اختلاف طبقاتهم، فضلاً عما يجب أن يتشبثوا به من فضائل»[1]. وتحدَّث المؤلف عن التغيُّرات التي طرأتْ على البيئة المصرية في القرن التاسع عشر في ظل المؤثرات الغربيَّة عامَّةً. كما علّق على بعض من مظاهر الحياة الفرنسيَّة. وكرَّس المويلحي –من بين الكم الهائل من الموضوعات– مساحة للعلاقات بين الجنسين. فقد كان متوجسًّاً من احتماليَّة تأثير السلوكات الجنسيَّة لدى الفرنسيين على الحياة المصريَّة. وجاءت إحدى أكثر الفقرات حدَّة في وصف حفلة راقصة تبدَّتْ مشهداً يطفحُ بالانحلال. فما خشي حدوثه من قبل أوشك أن يكون مشهداً مألوفاً في مصر. وكان المويلحي في هذا يرجِّع صدى الفكرة العامَّة التي تقول بإمكانية أن تقود المؤثرات الغربيَّة إلى الانحلال الخلقي إذا ما اتصل الأمر بقضيَّة المرأة. وقد جاء وصف المشهد بصورة نابضة ومستفيضة إلى حد ما. حيث بدتْ القاعة مكاناً يعجُّ بالسُّكر والعربدة والرقص الخليع. وبدا الحضور مستغرقين فيها بصورة كاملة. مما أثار الاشمئزاز لدى أبطال العمل. فتساءل الباشا، وهو أحد الشخوص، معبراً عن آرائه وطارحاً الأسئلة على امتداد صفحات الكتاب، قائلاً: «كيف يغضُّ الناس الطرف عن هذا المكان؟ فيجيبه صديقه: يصبر الناس على الإقامة في هذا المكان، ويكثرون من التردد عليه بحكم التدرُّج وألف العادة وقوة التمادي وكأنما أبدانهم تتلقَّح شيئاً فشيئاً بسمِّه»[2]. ومن ثم ينطلق الأبطال المستقيمون بعيداً سائلين الله أن يغفر للمسلمين والمسلمات.

ويأتي الكتاب على ذكر عدد آخر من نوادي الرذيلة. لاسيما في إحدى ضواحي القاهرة التي تُدْعى الأزبكيَّة. حيث يرى الباشا وصديقه «ما تضمنته من صنوف الرجس والمُنكر، وفنون الفسق والسُّكر»[3]. وفي إحدى المناسبات يقصدون مسرحاً؛ ذلك الابتكار الغربي، ويذهلان لدى رؤية النَّظارة من النساء المتبرجات اللاتي يرمقهنَّ الرجال بأعين

1- M. al-Muwailihi, Hadith 'Isa ibn Hisham (Cairo, 1964), Introduction, unpaginated. See also R. Allen, A period of time, a study of Muhammad al-Muwaylihi's hadith 'Isa ibn Hisham (Reading, 1992).

2- Muwailihi, Hadith, p. 243.

3- Ibid.,p.185.

تتقِدُ بالغريزة. ويتهامسُ الاثنان: «هل من الممكن أن يكون بين هؤلاء نساء محترمات؟... لولا التأدُّب لتخيلناها من بنات الفجور»[1]. كما لم تثر المسرحيَّة انطباعاً جيداً فقد شكى الباشا لدى توقف العرض قائلاً: «لقد سئمت -علم الله- ومللت من منظر هذه المراقص والملاعب، فما أشبه بعضها ببعض، وما أجمعها لأشتات النقائص والرذائل على اختلاف أوضاعها»[2]. وأضاف إن: هذه المشاهد التي تعرض على المنصَّة بحلتها الغربيَّة من شأنها أن تنتج ضرراً عميقاً. وقد حاول صديق الباشا أن يوضِّح له الثيمة التي تدور حولها المسرحيَّة قائلاً: «إن كل المسرحيات تدور حول الحب الذي كان مسألة مقبولة لدى الغربيين جمعيهم، «لموافقة العادة عندهم، ولكونه شيئاً لا عيب فيه يجهر به فتيانهم، بل هو أصل من أصول التزاوج بينهم، لكنَّه غير مقبول عند الشرقيين، وليس مسموحاً به في عاداتهم ولا يدخلونه في أبواب الفضيلة ومحاسن الآداب»[3]. لذا، يتوجب أن يبقى الحب مستتراً يكتنفه الحذر، حتى إنه يعد أمراً فاضحاً في بعض أمصار الشرق، وقد أكد المويلحي عبر شخوصه أن سبب الانحلال الذي استشرى في البيئة المصريَّة كان يكمن في ولوج الحضارة الغربية إلى الشرق بشكل مباغت، وما أوقعته هذه الحضارة من فوضى في أنماط السلوك الموروثة إسلاميَّاً. واختتم المويلحي عمله بوصيَّة وجَّهها الحكيم؛ أحد الشخصيَّات. إلى رفقائه قائلاً: «انقلوا محاسن الغرب إلى الشرق وتمسكوا بفضائل أخلاقكم وجميل عاداتكم، فأنتم بها في غنى عن التخلُّق بأخلاق غيركم»[4].

كان المويلحي يكتبُ في زمن بلغ فيه الاحتلال البريطاني أقصى مُستوياته. مما هيَّأ له فرصة كبيرة لمراقبة مسالك الأوروبيين وعاداتهم. وكانت عملية المراقبة هذه قد ابتدأت متزامنة مع احتلال نابليون لمصر. وهكذا، فقد كان ثمَّة وقت طويل لتبرز الآراء الخاطئة والأحكام المتعسفة التي كرستها الكتب التي حاكتْ كتاب المويلحي. وكان ثمَّة إشارات متفرِّقة في بضعة كتب أخرى حول الكيفيَّة التي ينظر فيها العرب إلى النساء الأوروبيات

1- Ibid., p.273.
2- Ibid., p. 276.
3- Ibid., p.278.
4- Ibid., p.351.

اللواتي قضين شطراً من حياتهن في الشرق. وقد كانت هذه المواقف متأثرة في بعض الأحيان بالتصورات المبثوثة في الكتابات العربيّة إبّان تلك الحقبة، وعزّزتها الملاحظات الشخصيّة. وفي هذه التصورات ما يسلط ضوءاً كاشفاً على الهوة العميقة التي تفصل بين رؤية الفريقين؛ الغربي ونظيره الشرقي. وقد اتفق لـ «الليدي دوف غوردن»؛ التي عاشت في مصر عام 1862م، الإطلاع على ما يعتقد السُّكان المحليون أنه من أخلاق الأوروبيين ومواقفهم. وعبَّر لها أحد الأصدقاء العرب عن قناعته قائلاً: «إن الأوروبيين جميعهم قساة في تعاملهم مع المرأة. وهم لا يخشون الله ويتسترون على إساءاتهم». وتعقّب الليدي غوردن بقوله: «إنَّ من العسير على المرء أن يعي كم هو مفزعٌ أن تكون مسيحياً نُشّأت على قواعد أخلاق تُطبّقُ مساواةٍ تامّة بين كلا الجنسين ثم يأتي العرب؛ الذين يعرفون سلوكنا، ليلقوا على مسامعك أحاديثهم التي تزعم أن الإنجليز غيورون على نسائهم ويعاملوهن بفظاظة. ويضيف هؤلاء واعظين: إن العمل الفاحش خطأ ومحرَّم سواء أكان مرتكبه رجلاً أم امرأة»[1].

وقد كان محدثها سليم أفندي يشير إلى أنَّ أخلاق الفريقين كانت مختلفة بدرجة تجعلُ إقامة علاقات حقيقيّة بينهما أمراً مستحيلاً.

إنَّ صراع الحضارات يتجلّى في أوضح صورة عبر الوصف الذي عرض له جاك بيرك متناولاً ما كانت عليه الحال من علاقات بين سكان شمال أفريقيا المحافظين ونساء أوروبا التقدميّات والمتبرجاتْ في مقتبل القرن العشرين. حين كان المسلمون يشعرون بالخيبة من مقدرتهم على «غزو» المرأة الأوروبيّة، وبقيت المسافة بينهما متنائيةُ. ويقول بيرك: في العشرينات من هذا القرن، حرَّرتْ الموضة المرأة الأوروبيّة... من العديد من القيود المتوارثة. فقد انحسرتْ ملابسهنَّ عن أجسادهنَّ التي بدت مفاتنها على الشواطئ وزادها الرقص إثارة. وغدتْ رؤية هذه المشاهد في لحظات الحر الإفريقي الشديد؛ حين تكون الإثارة الجنسيّة في حالة الذروة، أمراً ممتعاً ومعذّباً في آن. فكان يحدث في بعض الأحيان أن يغادر رجلٌ هام؛ يلتفُّ ببرنسه على نحو مهيب، الطاولة بصورة مباغتة لأنه لا يستطيع

1- Lady Duff Gordon's Letters from Egypt, revised edn (London, 1902), p. 136.

أن يحتمل منظر بعض السيدات بأجسادهنَّ البضَّة وملابسهن القصيرة»[1].

وفي المقابلات التي أجراها كلٌّ من دينغ وديلي مع السودانيين حول مواقفهم من المرأة الأوروبيَّة، جاء على لسان شاب سوداني، قوله: «إنهنَّ لا يثرن لدينا رغبة حقيقيَّة... إذ إن الشعور العام يتمثَّل في أن ثمَّة اختلافاً بيننا وبين هؤلاء النسوة... وفي الوقت الذي لا يُشكِّكُ أحدنا بأنوثتهنَّ، فإنه لا ينظرُ إليهنَّ بذات الطريقة التي ينظر فيها إلى المرأة السودانيَّة... ذلك أنَّ نظرته إلى هذه الأخيرة خاصَّة ومقرونة بالشهوة... وربما صاحب الشعور ذاته المرأة الأوروبيَّة كذلك... وعليه، فإن تمازجاً حقيقيَّاً بيننا وبين الإنجليز ظلَّ غائباً»[2].

غير أنَّ تدفق الشباب العرب إلى أوروبا تزايد في القرن العشرين. فقد ارتحل بعضهم بغرض العمل وانتهى إلى الإقامة في تلك القارَّة آخر الأمر. «لاسيما في فرنسا». فضلاً عن الطلاب الذين كانوا يمضون شطراً من حياتهم في الجامعات الأوروبيَّة قبل أن يقفلوا عائدين إلى أوطانهم. وكانت تجارب هذه الفئة الأخيرة إحدى ثيمات الأدب العربي الحديث التي أخذتْ شكل رواية تنحو منحى السيرة الذاتيَّة. وتتفاوتُ بين الصراحة والتحفُّظ. ومن الجائز أن يتتبع المرء عبر قراءة بعض من الروايات التي صدرت في هذا القرن، مواقف الكتاب العرب حيال هذه المواجهة. دافعةً بوجهة النظر العربيَّة تجاه الغرب والمرأة الغربيَّة إلى الواجهة. ونحن نرى في هذه الكتابات شكلاً واضحاً من الانتقام الذي ظهر كمحاولة لإعادة الاعتبار للذات أو الهويَّة التي استلبت أو دمرَّت في أثناء التجربة الاستعماريَّة وبقدر ما كانت المرأة الشرقيَّة هدفاً للمستعمرْ غدتْ المرأة الأوروبيَّة هدفاً سهلاً للرجل الشرقي. ممثِّلةً جانباً هامَّاً من تجربة الشباب العربي في علاقته مع الحضارة الغربيَّة بمجملها. وهو جانب من اللقاء قاد وفرة من الكتاب إلى إعمال الفكر في ما احتواه من مضامين. فووجهت الحضارة الغربيَّة في أرضها هذه المرَّة لا عبر ممثليها في الشرق. وجاء التعليق على الجوانب الإيجابيَّة والسلبيَّة على السواء في هذه الحضارة عبر

1- J. Berque, French North Africa: the Maghrib between two world wars (London, 1972), P. 307.

2- Deny and Daly, 'Bonds of silk', p. 114.

مقارنتها بمجتمعاتهم. فعاين بعضهم مجتمعاً غربيّاً خاوياً تتناهبه النوازع الماديَّة، فضلاً عن كونه مجرَّداً من الجوانب الروحيَّة التي يختصُّ بها الشرق. كما رأوا في الغرب خطراً يتهدد الشرق بما يمثله الأول من ماديَّة وانحراف أخلاقي. وأبدوا توجساً من الوقوع صرعى غوايات الغرب التي أظهرتْ على نحو ساطع مدى الكبت الجنسي الذي عاناه هؤلاء في وطنهم الأم.

في المقابل، نظر نفرٌ آخر من الكتاب إلى العلاقات الجنسيَّة في أوروبا بوصفها علاقات تتأسَّسُ وفق تفاهم واحترام متبادلين، وعلى مبدأ المساواة. فهل في ذلك ما يشير إلى أنَّ هذا الضرب من العلاقات – تلك التي غالباً ما تجمع بين الرجال العرب والنساء الأوروبياتْ –كان مستحيلاً؟ لاسيما وأن من العسير على الرجال العرب فرض آرائهم الخاصَّة في جو من العلاقة الناجحة المبنيَّة على الاحترام المتبادل. في حين عبَّر آخرون عن أملهم بقيام شراكة بين الشرق والغرب تفضي إلى جمع الأفراد من كلا الفريقين في لقاء يتأسس على احترام القيم الإنسانيَّة المشتركة والتسامح. فيمكنُ اثنين من البشر أن يتفاعلا إنسانيّاً.

لقد عبرَّ الكتاب العرب عن رؤى متباينة فيما يخصُّ وضعية المرأة في المجتمع الغربي. فحاكموها وفقاً للقيم التي توارثوها جيلاً بعد جيل. وقارنوا الحريَّة النسبيَّة التي منحها المجتمع الغربي للمرأة بالوضعية الصارمة التي تحياها المرأة المسلمة. وأقام بعضهم متلازمة بين الحريَّة الممنوحة للمرأة وانعدام القيم الأخلاقيَّة، لاسيما تلك الحريَّة التي تفضي إلى إنشاء علاقات حميميَّة خارج إطار الزوجيَّة. فتبدَّتْ المرأةُ، وفقاً لهذه الرؤية، وعاءً للجنس، وعقدت مقارنة بين البغايا والجواري. كما صوَّرت الكتاباتْ العربيَّة المرأة الأوروبيَّة عبر مجموعة من التنميطاتْ التي أسبغت عليها أوصافاً بعينها فهي امرأة شقراء بعينين زرقاوين وذات شخصيَّة خليعة قادرة على إغواء الرجل العربي. فضلاً عن كونها مبذولة للجميع مانحة نفسها لأي رجل تشعر أنَّه يملك شخصيَّة وديَّة.

ولم يحل ذلك دون ظهور طائفة من الكتاب الذين عثروا على ميزات أكثر إيجابيَّة في العلاقات بين الجنسين. فظهرتْ المرأة الأوروبيَّة لديهم آخراً مكافئاً للرجل، وذات شخصيَّة قويَّة ومستقلَّة تتمتَّع بالرقَّة والنبل، وهي على حظ واسع من التعليم، وتسهم

الصفات التي تتحلّى بها في جعلها قادرة على منح حب حقيقي لشريكها في إطار علاقة متكافئة. وربما حاولت المرأة الغربيّة أن تمرّس الرجل العربي على قبول شكل جديد من العلاقة تنمي الحب وتديمه. ولا يعني ارتضاؤه الأنموذج الغربي النسوي أنه سيغيّرُ من مواقفه تجاه نساء عائلته. فلقد ظلّ على قناعته أنَّ المرأة المسلمة تحتاج إلى حماية أكبر ومعاملة خاصّة، كما يتوجب منحها احتراماً تفتقر إليه المرأة الغربيّة. وفي السياق ذاته تبرز العذريّة قيمةً بالغة الأهميّة. فلن يسمح أحدٌ من الرجال العرب لأخته أن تنشئ علاقات جنسيّة خارج إطار الزوجيّة، وهو ينتظر من عروسه أن تكون عذراء أيضاً[1]. غير أننا نقع، بين حين وآخر، على بعض الكتابات التي تأمل أن تحقق المرأة العربيّة في نهاية المطاف الحرية والاستقلال اللذين تنعمُ بهما أختها الأوروبيّة.

وهكذا، فقد كان للمواجهات الجنسيّة التي قامتْ بين المرأة الأوروبيّة والرجل العربي أثر على هذا الأخير، وإن أخذ شكلاً واحداً. فاكتسب البعض الثقة في تعاملهم مع الجنس الآخر لدى عودتهم إلى أوطانهم، وشعروا أنهم أكثر تحرُّراً. فيما لم يستطع آخرون أنْ يتخلّصوا من المشاعر الذكوريّة الفوقيّة، وساءهم الواقع الأوروبي الذي لم يسمح لهم ممارسة السيطرة على شريكاتهم الأوروبيات. فقد شعروا بالحاجة لأن يكونوا أكثر قوّة من هؤلاء الأخيراتْ. غير أن ثمّة نفر آخرين آمنوا بوجوب التفات الرجال العرب إلى مناقصهم والاعتراف بأنَّ المساواة لا تهدّدُ رجولتهم.

الأدب العربي الحديث:

عالجت الروايات والقصص القصيرة التي سنعرضُ لها لاحقاً بعضاً من الثيماتْ التي أخضعناها للبحث. ويتصدّر عمل طه حسين؛ أديب (1935م)[2]، هذا النمط من الكتابات

1- إن قتل الأخوات المنحرفات هو عادة مقبولة في المجتمع. انظر أيضاً الفيلم؛ بيزنس، الذي تمت مناقشته في خاتمة الكتاب.

2- إنني لا أتناول الجانب الأدبي أو السيكولوجي في أي من الروايات والقصص التي نوقشت فقط لارتباطها بالثيمة العامة للكتاب. للمزيد من المناقشات حول «أديب». انظر «

M.M. Badawi, A short history of modern Arabic literature (Oxford, 1993), pp. 125—6; A.B. Jad, Form and technique in the Egyptian novel (London, 1983), pp. 85-7.

زمنيّاً. تتخذ هذه الرواية شكلاً يتوسَّلُ المقاربة النفسيَّة لشخصيَّة أديب؛ الطالب الذي يذهبُ إلى باريس بغرض الدراسة فينتهي به المطاف إلى إحدى حالات الجنون. كما تُشخِّصُ الرواية الآثار المدمِّرة التي تورثها تجربة الاغتراب في أوروبا. وتصوِّرُ البطل طالباً مُجدّاً يتحصَّلُ على منحة مخصَّصة للعازبين من الطلاب. ولما كان متزوجاً فقد تناهبه صراعٌ شديد تمثل في خيارين اثنين. فإما أن يطلق زوجته أو يبقي عليها، لاسيما وقد شعر أنه سيكون عاجزاً أمام الغوايات الجنسيَّة في فرنسا، دون أن يرغب كذلك في خيانة زوجته، يقول: «إني لأعرف من أمر أوروبا شيئاً كثيراً. وقد قرأت غير قليل مما ترسل إلينا من القصص، وسمعت غير قليل من أنباء الذين يرحلون إليها ويقيمون فيها. وكل هذا ينبئني بأني لن أقاوم الحياة الأوروبيَّة وآثارها في نفسي كما ينبغي للرجل الوفي لزوجه أن يفعل. فأنا واثق... بأني سآثم وسأنغمس في الخطايا، وأنا أريد أن أحتمل وحدي هذا الإثم وأنغمس وحدي في شرِّ هذه الخطايا»[1].

وهكذا، فقد سعى أديب إلى إثم «متحرِّرْ»، دون أن يحمل عبء الكذب على زوجته. وفي هذا السياق، ثمَّة أمران يتعيَّن تسجيلهما؛ يتمثَّل الأول في أن أديباً قصد أوروبا سعياً وراء المرأة. ويتمثَّل الثاني في تيقنه من أن المرأة الأوروبيَّة ستكون مفعمة برغبة للانخراط معه في ممارسة جنسيَّة. لكنَّ أصدقاء أديب وأقرباءه الذين لا يريدون له الذَّهاب، متوجسين مما تحفل به أوروبا من المباذل والفساد استصدروا فتوى تقول: «من ذهب إلى فرنسا فهو كافر أو على الأقل زنديق». ولا يأبه أديب لكل هذا فيشق طريقه إلى فرنسا، ويتقدَّم بالدرس تقدُّماً حسناً. متجاوزاً محنة الطلاق، لكنه بات إنساناً آخر، وتجلَّتْ شخصيته كحالة من حالات الاغتراب الكلاسيكيَّة، فلا يذكر زوجته السابقة و يضطرب لذكراها فؤاده. وينشئ سائلاً نفسه: «كيف انقلبتُ من حال إلى حال؟ أكنتُ خيِّراً فأصبحت شريراً، أم كنت شريراً أتكلَّف الخير، فلما بلغت هذا البلد ألقيت عن نفسي أعباء التكلّف وأثقاله وظهرتُ لنفسي كما أنا»[2].

1- T. Hussein, Adib (Cairo, 1968), p. 83.
2- Ibid., p. 142.

ولقد أشرعتْ فرنسا أمامه أبوابَ الغواية، ولم يكن بمقدوره المقاومة. يقول: «فأنا مدفوع إلى الشر ما في ذلك شك، وأنا عاجز عن المقاومة»[1] وهكذا، فقد قدَّمتْ له فرنسا الإغراءات التي ارتضاها، ولكنَّه شعر أنَّها أموراً خاطئة. لذا فإن توازنه الدَّاخلي أصبح مُهدَّداً وغدا على حافة الجنون. يقول: «لستُ مجنوناً ولا مخموراً، بل لست أدري من أنا ولا ما عسى أن أكون»[2]. ويمضي أديب في حياته الأكاديميَّة التي يُحقِّقُ فيها نجاحاً عظيماً. وفي إحدى النهاراتْ، اصطحب معه خادمة السكن الشابة إلى مدينة «كان»، مما يشعره بالنفور من نفسه فتغدو شخصيته أكثر فصاميَّة. فلقد كان يتصارعه شعور بحب فرنسا والفرنسيين وتوق إلى سماع أصوات المصريين مُجدَّداً بعد أن عصفت به شؤون الحب بعيداً عن الدراسة، مما أفضى إلى إخفاقه. مُسْلماً نفسه إلى «اللهو... اللهو المجنون الذي لا يعرف رفقاً ولا مهلاً وتفكيراً، إلى اللهو حتى يضعف العقل والجسم معاً...»[3]. وبدأ يتخيَّلُ كما لو أن كل يد تقفُ دونه حتى يد حبيبته. واعتقد، في أثناء الحرب العالميَّة الأولى، أن العالم بأجمعه يحتشد لاضطهاده. مما دفعه للفرار من فرنسا ليلقى حتفه بعد ذلك صريع الجنون.

ولعل القارئ يلحظُ الرسالة الواضحة التي تمتدُّ على صفحات الرواية. فهي تتمحور حول شاب مصري «يعمل الإغراء القاتل للحضارة الأوروبيَّة»[4] على تدميره. فموته وجنونه نجما عن شعور بالغربة في عالم ليس عالمه حيث أفضت به الدراسة والجنس إلى واقع أبعده عن قيمه التقليديَّة. وهكذا، يبرزُ الموت حلاً ناجعاً لهذا المأزق المألوف.

مهما يكن من أمر، فإن آثار الحضارة الأوروبيَّة قلما تكون على هذا النحو الكارثي. فطه حسين ذاته أتمَّ دراسته في باريس وعادَ إلى وطنه ليعيش في القاهرة حياة مديدة بصحبة زوجته الفرنسيَّة.

ولقد كرَّس زميله توفيق الحكيم مساحة واسعة من نتاجه الغزير لموضوعة العلاقة بين

1- Ibid.

2- Ibid., p. 144.

3- Ibid., pp. 172-3.

4- Badawi, A short history of modern Arabic literature, p. 126.

الشرق والغرب. فعمله «عصفور من الشرق 1938م»، يروي قصة الطالب المصري الشاب؛ محسن الذي يقع في حب فتاة فرنسيَّة تدعى سوزي التي تظاهرت بأنها تبادله الحب، في حين كانت تستخدمه بديلاً لعشيقها الفرنسي، ريثما تزول أجواء الخلاف معه. مما خلَّف ضرراً فادحاً على شخصيَّة محْسن.

لقد وظَّف توفيق الحكيم روايته في سبيل إبراز جملة من النقاط. تتمثَّل أكثرها سطوعاً في مقولة أن المصري «الشرق» يقع فريسة خداع المرأة الأوروبيَّة «الغرب». فيظهر الشرق ذا طبيعة روحانيَّة ومقدرة على التفاني والإخلاص بينما يتبدَّى الغرب منحلاً وذاتيَّاً يسعى لغاياته الخاصَّة. وفي حين يُصوِّر مُحْسن شخصيَّة مثاليَّة ساذجة يحيقُ بها الضياع عندما تنخرط في المجتمع الفرنسي، نرى سوزي شخصيَّة متحجِّرة الفؤاد، تستدرجُ محسن وتغويه دون أن تشعر نحوه بأية مشاعر حقيقيَّة. (إنه مازال يسمعها تغني عين الأغنية من كارمن: الحب طفل بوهيمي لا يعرف أبداً قانوناً، هذا صحيح... وهو الآن يلقى جزاء اللعب مع ذلك الطفل البوهيمي). في حين لم ير بطل الحكيم في المرأة الفرنسيَّة هدفاً للثأر بقدر ما كان مغرماً بها بصورة حقيقيَّة. ويشفُّ سرد الحكيم عن غرب لا يؤتمن وعن امرأة غربيَّة مخاتلة. «فقد فهم الشرق أن فتاته ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها قيمة روحيَّة ولا خُلقيَّة»[1].

فلقد ذهب محسن إلى باريس كمسلم متشبث بتقاليده، يدأبُ على زيارة مقام السيدة زينب ويلتمس منها العون. لكنَّه كفَّ عن التفكير بها لحظة وطئت قدماه الأرض الفرنسيَّة. (فليس في حياته اليوم إذن مكان تهبط فيه السيدة بردائها الأبيض!... وإن روح محسن قد غار كما يغور النجم تحت شمس رأسه المحترقة)[2].

لقد أحدثت الحياة الباريسيَّة انعطافاً في شخصيته فاكتسب العادات الغربيَّة كتقبيل صديقته على مرأى من الناس في الطرقاتْ. وانتهت به الحال إلى عجز عن استكمال دراسته. كان يعيش، إذا، في عالم حلمي زائف لم يهبط منه إلى عالم الحقيقة إلا حينما

1- T. al-Hakim, 'Usfur min al-Sharq (Cairo, n.d.), p. 180.

2- Ibid., P. 108.

تكشَّفُ له خداع سوزي. مما حدا به إلى التفكير بالسيدة زينب من جديد. وتشوَّق إلى ما تنزله على نفس الزائر من سكينة. فقد أدرك، بعد أن خبر غوايات الغرب الجنسيّة أنه لابُدَّ عائدُ إلى وطنه الأم، حيث تسود القيم التقليديَّة. وقد كرَّست الرواية في مجملها للتأمل في شكل العلاقة بين الشرق والغرب، بين الإسلام والنصرانيَّة، ويتضح هذا فيما نسمعه عبر أحد أصوات الرواية ممثلاً بشخصيَّة ايفان؛ وهو صديق محسن ومهاجر روسي فقير يعيش في باريس وتتقاسمه نوازع شرقيَّة وأخرى غربيَّة. إذْ يحثُّ محسناً وهو على فراش الموت إلى العودة إلى الشرق؛ إلى المصدر الذي ربما سيعثر فيه على ذاته من جديد. فيما ينتهي محسن إلى اعتقاد يتوجب على العالم وفقه أن يسعى إلى توحيد الحضارتين مما سيفضي إلى حلول سلام سيعم الإنسانيَّة إذا عاش الناس بروحيَّة التواضع والإحسان والمحبَّة.

غير أن الرواية لا تُحدثنا كيف تصرَّف محسن حين رجع إلى بلاده: ولم تأت على ذكر الإشكاليَّة التي تجابه الطالب في محاولته للاندماج في مجتمعه من جديد. نقع على هذه الثيمة لدى كاتب آخر، هو يحيى حقي في عمله «قنديل أم هاشم»[1]عام 1944م. وفيه تطالعنا شخصيَّة إسماعيل؛ الطالب الشاب الذي ترعرع في حارة قاهريَّة، على مقربة من مقام السيدة زينب، حيث تشرَّب بعضاً من القيم الموروثة التي تطبعُ سلوك السكان المحليين. ويرغب إسماعيل في أن يصبح طبيباً، فيقصد بريطانيا لإتمام دراسته. وفي حين يبذل والده فقير الحال تضحيات جسام لتغطية نفقات الرحلة، فإنَّه يتوجَّس في الوقت ذاته مما يمكن أن تحدثه الحياة الأوروبيَّة من أثر سلبي على شخصيَّة إسماعيل لذا فإنّه يوصيه، كما هي الحال مع محسن، بأن يكون حذراً، لاسيما تجاه نساء تلك البلاد. يقول: وصيتي إليك أن تعيش في بلاد برّه كما عشت هنا حريصاً على دينك وفرائضه، وإن تساهلت مرّة فلن تدري إلى أين يقودك تساهلك. ونحن يا بني نريدك أن ترجع إلينا مفلحاً لتبيِّض وجوهنا أمام الناس. وأنا رجل قد أوشكت على الكبر، وقد وضعت كل آمالنا

1- The title means literally the Lamp of Umm Hashim. Umm Hashim was the granddaughter of the Prophet Muhammad and is usually known as al-Sayyida Zaynab. M.M. Badawi translates the title as The saint lamp (Leiden, 1973).

فيك، وإياك أن تغرُّك نساء أوروبا فهن لسن لك وأنت لست لهنَّ»[1].

ويقوم إسماعيل قبيل مغادرته البلاد بخطبة ابنة عمه فاطمة، نزولاً على رغبة والده. وهي فتاة يتيمة الوالدين تعاني ضعفاً في بصرها. وينتاب فاطمة القلق -مثل غيرها من الفتيات- من كون الفتيات الأوروبيات يتمتعن بجمال فائق معتقدةً: «أنهنَّ يسرن شبه عاريات، وكلهنَّ بارعات في الفتنة والإغراء. فإذا سافر إسماعيل فلا تدري كيف يعود إن عادْ»[2]. أما إسماعيل فلم يظهر ما في داخله من تشوّق لإقامة علاقة مع أي امرأة. لاسيما إذا كانت هذه أوروبيَّة.

وفي بريطانيا، يلتقي بماري التي تقوم هي وما رآه في المجتمع الإنجليزي «بقلب حياته رأساً على عقب. حيث كان نقيّاً طاهراً وبات ضالاً، وكان رزيناً فغدا سكيِّراً يراقصُ الفتيات ويقترف الآثام»[3]. وقد كانت ماري ممتلئة بالثقة، وتمتلك مقدرة على الانغماس في علاقات جنسيَّة عابرة. مما أذهل الشاب المصري القادم من بيئة تقليديَّة. فأخذت بيده وغرست في داخله شخصيَّة أكثر حداثةً وتماسكاً؛ شخصيَّة تؤمن بالعلم لا بالدين. وقالتْ له ذات مرَّة: «إن هذه العواطف الشرقيَّة مرذولة مكروهة، لأنها غير عمليَّة وغير منتجة...»[4]. ولا ريب في أن سبعة أعوام من العيش في إنجلترا أحدثت تغيراً غائراً في شخصيَّة إسماعيل مما يملي عليه أن يتفكّر بالكيفيَّة التي يواجه بها مجتمعه لدى عودته إلى مصر. ويودّع إسماعيل ماري التي عثرتْ على عشيق آخر من «أبناء جنسها وجلدتها». وقد توِّج ذلك الوداع بأن مارس معها الجنس لآخر مرَّة.

ويعالج ما تبقى من الرواية محاولة إسماعيل التواؤم مع الحياة القاهريَّة الذي سيأخذ شكل جهد توفيقي بين معرفته الطبيَّة الجديدة والمعتقدات الموروثة لدى سكان السيدة زينب. وقد تجلَّتْ ردَّة فعله الأولى في رفض القنديل المعلق في المسجد وتحطيمه، إذ كان يُعْتقَد أن زيته يبرئ المرضى والمعتلين. ويظهر صوت الراوي في هذه الأثناء ليقول: «لعن

1- Haqqi, Qindil, p. 21.
2- Ibid., p.20.
3- Ibid., p. 29.
4- Ibid., p.31.

الله اليوم الذي سافرت فيه يا إسماعيل ؟ ليتك ظللت بيننا ولم تفسدك أوروبا فتفقد صوابك، وتهين أهلك ووطنك ودينك»[1].

وبقي هذا الصراع يعتملُ في داخله حتى انتهى إلى نتيجة مؤدَّاها أنَّه ينبغي للعلم أن يشرَّب بالإيمان. فإخفاقه في معالجة فاطمة من مرض العيون الذي تعانيه عبر الوسائل التي تعلَّمها في انجلترا، وغدُّوها كفيفة البصر يدفعه، آخر الأمر، إلى جلب الزيت من قنديل المسجد ليمسح به على عيني فاطمة.

بيد أنَّـه من الصعب الاعتقاد أن إسماعيل استخدم فعليّاً زيت القنديل العكر ليعالج به عيني فاطمة. لكن من الممكن الاستنتاج أنه استحث فاطمة على الاعتقاد بأن السيدة زينب منحتها البركة. فينجحُ علاجه العلمي آخر الأمر عبر هذا الإيهام النفسي. ويقترن إسماعيل بفاطمة، وإن لم يخلص لها. فقد كانت غرامياته معروفة في الحي، على الرغم من أن السُّكان صرفوا عنها نظرهم. ويصبح إسماعيل شخصيَّـة ذات مظهر كاريكاتوري، بجسم بدين وهيئة رثَّه، فضلاً عما يعانيه من مرض الربو. لكنه محبوب جدّاً من جانب من عالجهم. ولقد تشرَّب إسماعيل المؤثرات الشرقية والغربيَّـة بصورة سواء. «مما يُشير إلى ذات التوليفة التي أتى محسن؛ بطل الحكيم، على ذكرها». ففي الوقت الذي ظل يمارسُ فيه حياة جنسيَّـة منحلة بأثر من تجاربه في أوروبا، فإنه عثر على راحته في نمط الحياة المصريَّـة الشعبيَّـة. فتبدَّى رجلاً بديناً ومدمناً على التدخين وأباً لسبعة أطفال.

وإذا ما تحولنا إلى رواية الحي اللاتيني (1954م)؛ التي تتخذ شكل السيرة الذاتية بصورة ما. فسنرى مؤلفها سهيل إدريس يقوم بتصوير سيرة طالب عربي يدرسُ في باريس. ويرتدُّ الشاب؛ الذي تركه إدريس غفلاً من الاسم، في أصوله إلى عائلة تقليديَّة. حيث لم تُشْبع البيئة البيروتيَّـة؛ بنظامها الذي يقوم على الفصل الجنسي والقيم الصارمة، رغائبه الجنسيَّـة. ويعتقد بطل «الحي اللاتيني» أن النساء الشرقيات يتخوفن من أجسادهن ومن التعبير عن مشاعرهنَّ. وقد أرادت له أمه المتسلطة أن يتزوج من فتاة لبنانيَّـة عذراء ومحافظة. ويدركُ البطل، حين تطأ قدماه أرض باريس، ما يحيط به من إحباط هو وأصدقائه من الشبان

1- Ibid., p.47.

العرب. ويسأله أحدهم: «ألا تعتقد أن كثيرين من شبابنا العربي، هنا وفي الوطن، محرومون من استغلال أسمى إمكانيتهم لأن حاجتهم في الحب والجنس غير مكفيَّة»[1].

ولقد وافقه بطل إدريس فيما قاله، ورأى في باريس مدينة لا تضاهى في عالمي الجنس والتجربة الحياتيَّة. وكان يحلم وهو راقدٌ على فراشه في فندق باريسي كئيب بفتاة ممتلئة بالرغبة تكنُّ له عاطفة متقدة هامسة، له: «أنا هي من تبحث عنها... فأقبل يا حبيبي»، ويقول لنفسه: «تبحثُ... عن المرأة... تلك هي الحقيقة التي تنساها... بل تتجاهلها، لقد أتيت إلى باريس من أجلها. والآن، أرأيت أنك كنت مخدوعاً عن نفسك، ساعة كنت تتصور أنهن كثيرات هنا، وأنه يكفيك أن تسير في الطريق ليتهافتن عليك، ويحدثنك حديث الهوى»[2].

ولقد تعثَّرتْ محاولاته في أخذ المواعيد واللقاء بالفتيات الفرنسيات على الرغم من اعتقاده أنه شخصيَّة جذابة إلى حدٍّ تنهار أمامه كل مقاومة. وأن النساء سوف يرمين بأنفسهنَّ بين أحضانه. وحدث أنْ تحرَّش بإحداهنَّ في صالة السينما وتودَّد لها، لكنَّه أخفق، آخر الأمر، في الحصول منها على موعد. وفي مناسبة أخرى اصطحب فتاة إلى غرفته فاختلست نقوده. أما «مارغريت» فقد مارس معها الجنس بصورة آليَّة وأنانيَّة، فكانت ردَّة فعلها عنيفة، حيث صرخت به: «أغرب عني... كلكم هكذا أنتم الرجال... أنانيَّة قذرة». وارتدت ثيابها على عجل، ثم فتحت باب غرفته، وخلفته في عجب يكاد يتحول إلى بلاهة»[3].

فبدأ يدرك، حيناً بعد حين، أن المرأة الغربيَّة ليست كالتي شاد صورتها في خياله. وأن العلاقة بها ينبغي أن تنبني على قاعدة من الاحترام المتبادل. يقول مناجياً نفسه: «ليس من امرأة لك في هذه البلاد، فالمرأة التي حلمت بها غير موجودة. وليس إلا صحراء في هذه الديار التي سوف تُسبِّبُ لك ألماً أكبر من ذلك الذي يسببه الشرق»[4].

1- S. Idris, al-Hayy al-latini (2 vols., Tel Aviv, 1960), vol. i, p. 137.

2- Ibid., p. 27.

3- Ibid.,p.77.

4- Quoted by R. Wielandt, Das Bud der Europaer in der modernen arabischen Erzdhl und Theater literature (Beirut, 1980), p. 533.

وكان بطل إدريس أنانيّاً ومزدرياً لذلك النوع من الفتيات اللواتي يبذلن أنفسهنّ من أول لقاء. واقتادته خلفيته الشرقيَّة إلى البحث عن علاقة جنسيَّة سهلة مع النساء اللواتي اعتقد -وفقاً لمعاييره المزدوجة- أنهنّ أدنى من العذراوات الشرقيّات مقاماً ممَّن نشِّئ على تقديرهنَّ.

ويعثر -آخر الأمر- على «جانيت» التي انتهت لتوِّها من علاقة حب عاثرة. فتمنحه حباً حقيقيّاً يتمازج فيه الجسد والروح، فيعينه ذلك على فهم الغرب. وكانت «جانيت» على مستوى عال من التعليم والجاذبيَّة، أما هو فأخلص لها على غير ما درج عليه أصدقاؤه العابثون من سعي وراء علاقات متعددة. ويتلقى، لدى عودته إلى بيروتْ، رسالة منها تُعلمه أنها حامل. وتلحُّ عليه والدته في هجرها والاقتران بفتاة لبنانيَّة. ولا يمضي سوى وقت قصير حتى يجد نفسه عاجزاً عن المقاومة. ولم يلبث أن عراه الندم بعد أن علم أنها غدت مريضة عقب عملية الإجهاض التي خضعت لها. فيعود إلى باريس ليكتشف أنها امتهنت الدعارة تعيُّشا. مما يمثِّل صورة مفرطة في الرَّمْسنة وفق ما يرتئيه بدوي[1]. ويعرض عليها بطل إدريس الزواج لكنها ترفض، فقد بات أوان ذلك متأخراً جدّاً.

لقد قاسى البطل ضرباً من أزمة الهويَّة التي عجز عن حلها بصورة كاملة. فاكتشافه الحب أضاءَ له واقعه بصورة أكثر سطوعاً، وجعله يدرك أن التنامي الكامل لشخصيته لن يتأتى إلا إذا ألقي بما يُقيّده من أغلال تنشئته التقليديَّة. ومثَّل له الغرب مكاناً للحريَّة الجنسيَّة معتقداً أن الصراع بين الشرق والغرب هو في صميمه صراع قيم. وغدا بطل «الحي اللاتيني» غير قادر على تقبل القيم السائدة في مجتمعه بعد أن تشرَّب قيم المجتمع الغربي. وباتَتْ الحريَّة تعني، من منظوره، فراراً من القيم التقليديَّة. وفي نهاية الرواية تسأله أمّه قائلة: «لقد انتهينا الآن إذن يا بني، أليس كذلك؟ فأجابها من غير أن ينظر إليها:

بل الآن نبدأ يا أمي[2]

1- Badawi, A short history of modern Arabic literature, p. 184

2- Idris, al-Hayy al-latini, ii, P. 152.

وعند استعراضنا عملاً آخر، هو «الساخن والبارد»، نرى الكاتب؛ فتحي غانم، قد اتَّخذ من العلاقات الجنسيَّة حقلاً يستكنه عبره أبعاد العلاقة بين الشرق والغرب. فبطله يوسف منصور؛ رجل الأعمال المصري، يقوم بزيارة إلى السويد. حيث ينخرط هناك في علاقة مع امرأة متزوجة تدعى جوليا، ويشرع يوسف في التعرَّف إلى العالم الغربي من خلال علاقته بجوليا التي أطلعته على قيم العلاقات الذكوريَّة الأنثويَّة التي كان يجهلها من قبل. وقد أحبَّ يوسف جوليا كشخصيَّة مكافئة، لكن ذلك لم يتعدَّ الترسيمة التي أملتها قيمة الذكوريَّة الخاصَّة. فما فتيء يسعى إلى السيطرة عليها، ولنقل بصورة أكثر إيجابيَّة حمايتها. مما أفضى إلى تصادم القيم التي يحملانها. غير أن أحداً منهما لم يملك الرغبة أو القدرة في فرضها على الآخر. فيوسف متعلِّقٌ أشدَّ التعلّق بهذه المرأة الغربيَّة التي أشبعت رغباته، بعد أن خبر ثلاث تجارب عاثرة في القاهرة. ويكبت يوسف غيرة ما تجاه زوجها. وتثور ثائرته حين تعرض عليه جوليا المساهمة في المصاريف. غير أنه يحاول أن يكون عقلانياً في تفكيره. فمن السخف أن يكون غيوراً من زوج جوليا الطاعن في السن والعاجز عن إشباع رغباتها، يقول مناجياً نفسه: «أنت عبيط... عبيط... ستضيع فرصة مغامرة لن تناسها، وستتحدث عنها عندما تعود إلى القاهرة... هل تتصور أن جوليا لم تخرج مع شاب قبلك... أنت في السويد حيث كل شيء مباح»[1].

ويقفل يوسف عائداً إلى القاهرة ويتلقى من جوليا رسالة تخبره فيها أنها عزمت على العودة إلى زوجها، على الرغم من عشقها له. وهكذا فإن عنوان الرواية «الساخن والبارد»، يشيرُ إلى الشرق ذي الدم الساخن «يوسف»، والشمال البارد «الزوج».

وفي السياق ذاته، يمكننا أن نستدعي عملاً آخر للكاتب يوسف إدريس، الذي يُعدّ كاتباً مبرزاً في مضمار القصة القصيرة، التي تبرز فيها المواجهات الجنسيَّة مرَّات عديدة. وتحتوي إحدى تلك القصص على غير ثيمة من ثيمات هذا الكتاب. ففي قصة «السيدة فينا»، يقوم إدريس بتوصيف لقاء بين الشرق والغرب في فينا، عبر تجربة البطل مصطفى

1- Fathi Ghanim, ai-Sakhin wa-al-barid (Cairo, 1960), p. 51. Sweden (and also Austria) are just as relevant to our theme as are France and Britain.

درش؛ وهو مسؤول مصري متزوج يرسل إلى أوروبا في مهمة وصفت أنها تجاريَّـة، لكنه يعترف بأنه: «لم يأت إلى أمستردام أو لأوروبا لمهمة رسميَّـة، ولا حتى للتفرج أو الفسحة، ولكنه جاء بهدف واحد فقط، للنساء، رغبته الدفينة كانت أن يجرِّب تلك المرأة الأوروبيَّـة ذات الشخصيَّـة الحقيقيَّـة: وقد شبع من نساء بلده»[1].

«كان درش، إذن، قد انتهى من النساء في مصر، وذهب وفي نيته أن يغزو أوروبا بالمرأة»[2]. ولم يكن يبحث عن امرأة بغيّ بل عن امرأة عاديَّـة. وتحقق له ذلك في ليلته الأخيرة. حين وقع في غرام سيدة متزوجة وأم لعدد من الأولاد. وترمز هذه السيدة، التي تركها إدريس غفلاً من الاسم، إلى الغرب في مواجهته مع رجل شرقي. فقد كانت مندفعة نحو درش، ورأتْ فيه شكلاً من الغرابة التي طالما حلمت بها. تقول له: «الحقيقة أننا هنا في الغرب نسمع عن الشرق كثيراً، وعن غموضه ورجاله وسحره. وطالما داعب خيالي الأمير الشرقي الأسمر. داعب خيالي وأنا بنت مراهقة... وحتى وأنا متزوجة وأم. وحين رأيتك خُيِّل إليَّ أنني عثرت عليه، وإنها فرصة العمر»[3].

وذهبا إلى غرفتها، وشرعا في ممارسة الحب بصورة تركت كليهما مصعوقاً. فهو يقبض عليها بإحكام يجعلها تصرخ قائلة: «ستكسر ظهري يا إفريقي»، إفريقي مين؟ لا ريب أنها تقول هذا لتستثير رجولته، أو بالأحرى ما تتخيله هي عن فحولة الإفريقي الشرقي المعهودة. لابد إذن أن يرفع درش رأس إفريقيا والشرق عالياً وإلا خيب آمالها»[4].

ولقد استثير درش بعاطفتها المشبوبة بادئ الأمر. لكنه لم يلبث أن شعر بالقلق والامتعاض. فهو لم يعتد على هذا الشكل من التفاعل ووجد فيه ضرباً من المبالغة. معتقداً أن سلوك المرأة على هذا النحو غير ملائم فينبغي عليها أن تكون أكثر تمنُّعاً. ويزدادُ المأزق تعقيداً حين يعجزُ عن ممارسة الجنس معها، إلا حين يستحضر في ذهنه صورة زوجته. بينما اعترفت هي لاحقاً بأنها كانت تستدعي صورة زوجها في أثناء معاشرته لها، وقالت: «لم

1- Y. Idris, New York 80 (Cairo, n.d.), p. 77. This book includes the story al-Sayyida Vienna retitled Vienna 60.

2- Ibid., p. 79.

3- Ibid.,p. 141.

4- Ibid., p. 146.

أكن أعلم أنه رجلي الإفريقـي الذي كنـتُ أبحـث عنـه»[1].

فهل يقصد إدريس إلى القول بأن الشرق والغرب لا ينسجمان، وأن صورة كل فريق عن الآخر هي صورة مضلِّلة؟ إن بطل إدريس الذي يغادر الشقَّـة دون أن ينبس بكلمة. ويكون مغتماً في البداية، يقنع آخر الأمر، بأنَّ اليوم الذي يعود فيه إلى بلاده وعائلته قد حل.

وثمَّـة عملان آخران يلقيان ضوءاً كاشفاً على ما تقاسيه الشخصيَّـة العربيَّـة من صدمات عبر محاولتها تبني الحياة البريطانيَّـة بما يكتنف الأخيرة من أعراف جنسيَّـة. الأول هو «بيرة في نادي السنوكر»، وقد كتبه بالإنجليزيَّـة مؤلف مصري يدعى وجيه غالي. متحدثاً عن مصريين ينشَّـآن تنشئة أوروبيَّـة. أما الآخر فهو «بعد الجنازة» للكاتبة ديانا أثيل، التي تستعير سيرة حياة وجيه غالي وانتحاره المحتوم في انجلترا. وتمثل «بيرة في نادي السنوكر»، رواية استرجاعيَّـة لصديقين هما «رام» و «فـونت»؛ اللذين يعيشان حياة غير مقنعة في القاهرة. فعلى الرغم من أنهما موعزان إلا أنهما يسلكان سلوك الأثرياء، فضلاً عن كونهما مثاليين تتعارض نظرتهما مع الثورة الناصريَّـة. وتسهم حياتهما في لندن على مضاعفة ما يقاسيانه من اضطراب. فينصرفان إلى البحث عن الفتيات دون أن يحقق لهما ذلك الإشباع أو الراحة يسأل رام صديقاً له قائلاً: «ما هذا الذي يحدثُ لي؟ أنا مصري عشت طوال حياتي في مصر. وإذْ بي أقفُ هنا فجأة، وأنغمسُ خلال ثلاثة أسابيع في حمأة هذه الحياة الغربيَّـة، فألتقي فتاة وأذهب معها إلى الفراش آخر النهار، ولا أرى في ذلك أمراً شاذًّا... إن مثل هذه الأمور لا تحدثُ في مصر، فكيف لي أن أحل في هذا المكان وأعيشَ بصورة مغايرة تماماً؟، ما الذي سيحدث لي حين أقفل عائداً إلى مصر»[2].

ويشعرُ الصديقان بالاغتراب والحيرة. وتلاحقهما عقدة الذنب، وإن تظاهرا بغير ذلك. كما أنهما يبديان بعض الإعجاب بالحريَّـة السائدة في المجتمع البريطاني. لكن العقليَّـة المتفلسفة التي تتصف بها أوروبا» قتلت –كما جاء على لسان أحدهما– ما هو فطري

1– المرجع السابق، أشكر الدكتور رشيد عناني شكراً جزيلاً لتفضله بإطلاعي على دراسته غير المنشورة آنئذ. وهي «الشرق والغرب والجنس في عملي إدريس؛ مدام فينا، ونيويورك»»، وقد كانت الدراسة ذات نفع كبير لي.

2- W. Ghali, Beer in the snooker club (Harmondsworth, 1964), p. 89.

وخيرٌ في داخلهما، قتلته إلى الأبد... ولقد بدأتُ، يوماً إثر يوم، أفقد طبيعتي الأولى»[1]، وقد شعرا أنهما أصبحا ذوي شخصيَّة زائفة ومنغلقة على الذات وأنهما يمارسان الجنس لأسباب ذاتيَّة محضة. كما شعرا بالاضطراب ذاته لدى عودتهما إلى مصر. ففونت يحاول معاشرة فتاة في مصر «لكنه يجد صعوبة في مشاركتها مثله وجسده، كما كان دأبه مع الفتيات الإنجليزياتْ. وهكذا، انتهى بهما الحال إلى واقع كان من العسير أن يستعيدوا وفقه حياتهما التي عاشاها في انجلترا»[2]، كما أصبحا غير قادرين على استرجاع ذاتهيما اللتين كاناها قبل أن تطأ قدماهما أرض الغرب. فقد مسَّ الوهن كينونتهما المصريَّة. وتنحلُّ عقدة الرواية بصورة غير دراميَّة. إذْ تعمد الشخصيتان إلى شكل من المصالحة مع المجتمع القاهري. بيد أن حياة الكاتب في لندن كما صورتها ديانا أثيل في رواية مثيرة، كانت أكثر تراجيديَّة من حياة بطليه. وجمع غالي بديانا التي تكبره بقليل نوع من الصداقة –التي لم يخالطها الحب– في أول الأمر. لكنها عاشت معه في السنوات الثلاث الأواخر من حياته شادَّةً من أزره. وكان غالي شيوعيَّاً مصريَّاً نفاه النظام الناصري، فاستقرَّ في لندن حيناً من الزمن. وقد أورثته فترة المنفى اضطراباً وعذاباً عقليين»، وخبر في المنفى قلق الوحدة»[3]. وحاول غالي أن يحافظ على روح عالية عبر الكتابة والانغماس في حياة الشرب والمقامرة، واللهاث وراء علاقات غراميَّة بصورة أساس، مما جعله يتخذ مواقف مضطربة إزاء المرأة الأوروبيَّة. وفي الوقت الذي لم يقاوم فيه أية مغامرة جنسيَّة، فإنه كان يقوِّض على الفور أسس أي علاقة جديدة ينخرط فيها. مُلفياً نفسه مسكوناً بالجنس ومنقاداً إليه. معتقداً بضرورة أن يكون في حالة من الحب الدَّائمُ. يقول: «إنني في حالة حب دائمة، وأنا لا أتوقَّف عن حب امرأة ما إلا حين أشرع في حب امرأة أخرى»[4]. ولم يكن غالي قادراً على تصور الحب بمعزل عن الجنس، لكنه ما إن يفرغ من ممارسة الجنس مع معشوقته حتى يعتريه الضجر والنفور. وتشير ديانا إلى هذا في روايتها فتقول: «حالما يذهب غالي مع

1- Ibid., p. 48.

2- Ibid., p. 83.

3- Ibid.,p. 131.

4- D. Athill, After a funeral (London, 1987), p. 32.

معشوقته إلى الفراش مرّة أو مرتين، ويتعرّف إلى حقيقة جسدها وشكله وبنيته وروائحه بصورة لصيقة، حتى يصير الأمر منفراً بالنسبة إليه». فاقداً الرغبة في أن يمارس الجنس من جديد، إلا مع امرأة أخرى، يراها جذّابة للوهلة الأولى ثم لا يلبث أن ينفر منها وهكذا.

لقد عرف غالي هذه الإشكالات في شخصيته، وأدرك أنه لم يكن شخصاً سويّاً. وأن به مسٌ من جنون الحب «فهو لا يعاني من مشكلات عقلية فحسب، وإنما جنسيّة أيضاً»[1]. فقد قاده الصدام بين نشأته المصريّة ومزاجه الأوروبي في الحياة إلى لون من الفصاميّة. وصاغ غالي حالته هذه على نحو شائق بقوله: «إنّه لأمر بالغ التعقيد أن يكون المرء مصريّاً داعراً في ظاهره، أو عذراء فيكتوريّة في داخله»[2]، وهذا ما جعله كارهاً لذاته نظراً لما تتصف به من تلوث وتقلب. وكانت مطاردة النساء شغله الشاغل. فبحث عن الذوق الرفيع عند معشوقاته، ولم يعثر عليه إلا لدى المرأة الفرنسيّة التي ألفاها «ذات شخصيّة قويّة ومتأنقة، فضلاً عن كونها متميزة عن المرأة الإنجليزيّة الفظة»[3]، فيما تميزت الأخريات اللاتي بحث عنهن بالثقة والهدوء، وربما من هنّ عصيّات على المنال.

ولم يكن الرجل؛ الذي شكل مثالاً صارخاً للإنسان العربي الساعي نحو تغيير مواقفه وعلاقاته الجنسيّة، يحتمل وطأة هذا الأمر. فقاده ذلك إلى الانتحار الذي وصفه من قبل بأنه سيكون «الفعل الأكثر صدقاً في حياتي». وهكذا فقد مثّل غالي طرازاً لا تحتمل معايشته، ولهذا كان محظوظاً في ما أولته ديانا له من رعاية وصداقة.

غير أنّ رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» عام (1967م)[4]، تتسمُ بتعقيد أكبر، فالطيب صالح يبني موضوعها على العلاقة بين الشرق والغرب، لكنه يستفيضُ بمعالجتها على نحو موسّع. والرواية -كما اعترف الطيب صالح- رواية ثأريّة من الشرور التي خلفها الاستعمار. فبطل الرواية مصطفى يشعر بالإذلال كونه عاش في السودان المستعمرة من جانب البريطانيين آنذاك، مما أورثه اضطراباً في شخصيته. فيقرر -لدى وصوله إلى

1- Ibid., p. 115.
2- Ibid, p. 137.
3- Ibid., p. 123.
4- Or 1969?

بريطانيا- بأن أفضل وسيلة للانتقام هي «غزو» أكبر عدد من النساء. معتقداً بأنه يهاجم سيده المستعمر في نقطته الأكثر ضعفاً وهشاشةً. كان السودانيون، في الحقبة الاستعماريَّة، يعتقدون أن النساء البريطانيات محظورات جنسيَّاً. ودونهنَّ جدار يعصى على الاقتحام. لكن مصطفى سعيد عزم على نقب هذا الجدار فهو -تعباً لقوله: «سوف «يحرِّر» أفريقيا بـ . . . »[1].

وتقوده إنجازاته الأكاديميَّة في إنجلترا إلى مكانة يجتاز فيها زملاءه الطلبة، وتؤهله شغل وظيفة محاضر في مبحث الاقتصاد لدى جامعة لندن. مما فتح أمامه أبواب المجتمع البريطاني، غير أنه ظلَّ عاجزاً عن التواؤم معه. مما حدا به إلى محاولة استغلاله حتى النهاية، مستثمراً ما رآه رغبةً غربيَّة وفضولاً يتوجهان نحو غرائبيَّة جسده الأسود. مصرحاً أنَّه «صحراء الظمأ، التي طالما أذهلت رغائب الغربيين»[2]. وكانت غايته تتمحور حول: «ملء فراشه كل ليلة»[3]. وينجح مصطفى في اصطحاب عدد كبير من النساء إلى فراشه. لكنه يرى هوَّةً واسعة بينه وبينهنَّ -بين الشرق والغرب-، أو بصورة أكثر دقَّة، بين الشمال والجنوب. وقد شعر بهذه الهوَّة بصورة فائقة مع إحدى النساء، حين قال: «كانت عكسي تحنُّ إلى مناخات استوائيَّة، وشموس قاسية وآفاق إرجوانيَّة. كنت في عينها رمزاً لكل هذا الحنين. وأنا جنوب يحن إلى الشمال والصقيع»[4].

وقد استثمر مصطفى سعيد هذه الخصيصة بصورة كليَّة وعنيفة، تاركاً العديد من النساء اللاتي جمعته بهنَّ علاقات غراميَّة في حالة من اليأس والقنوط، أفضت إلى انتحار ثلاث منهنَّ. أما الرابعة التي اقترن بها، فقد قتلها لأنها تحدته، ولم تكن مخلصة له. ومثلتْ النساء طرائد له في بحثه المسكون بفكرة الغزو الجنسي. جاعلاً من الجنس آلة للعدوان، ومن غرفة النوم ميدان المعركة.

1- T. Salih, Mawsim al-hjra ila al-shamal (Beirut, 1972), p. 122. English translation Season of migration to the North by D. Johnson-Davies (London, 1969). The Arabic version leaves the final word modestly blank. The translation boldly adds 'with my penis' (p. 120).

2- Ibid.,p.41.

3- Ibid.

4- Ibid., p. 34.

ويسجن مصطفى عقاباً على الجريمة التي اقترفها. ويعود آخر الأمر إلى بلاده بصورة نهائيّة. ويمثّل ما تبقى من الرواية سرداً لحياة مصطفى على لسان الراوي الذي ربما كان ذاته الثانية. حيث يستقر في السودان على مضض. شاعراً بالإعجاب والعذاب معاً إزاء حياته الماضية. وتنضاف إلى ما يعانيه من اضطراب ذكريات قاتمة ورفض للماضي. يسأله أحد المحليين؛ واسمه دون جون، في موقع من الرواية «قالوا نسوان النصارى شيء فوق التصور. فقلت له لا أدري، فقال: أي كلام هذا؟ شاب مثلك في عز الشباب يعيش سبع سنين في بلاد الهنك والرنك وتقول لا أدري»؟[1].

وفي السودان، يتمكن مصطفى من العيش بصورة أكثر إقناعاً في ظل حياة زوجيّة. غير أن محاولته لإغراق نفسه تتبدّى اعترافاً شبه واع بأن حياته قد دمرتها القلاقل التي جاءت بها تجاربه الأوروبيّة. فيسيرُ عارياً إلى النيل، محاولاً السباحة «دون جدوى»، باتجاه الشاطئ «الشمالي». فيشعر بالخدر والثقل إلى درجة تجعله عاجزاً عن الحركة يقول: «ثم تلفتُّ يمنةً ويسرةً، فإذا أنا في منتصف الطريق بين الشمال والجنوب. لن أستطيع المضي ولن أستطيع العودة»[2].

لكنه يرغم نفسه على العودة، آخر الأمر، والقبول بالحياة لأنه شعر بالحاجة إلى أداء الواجب، يقول: «لا يعنيني إن كان للحياة معنى أو لم يكن لها معنى»[3]، ويصرخ مستغيثاً، فيما يظلُّ القارئ غير متيقن من مصيره. فلا يعرف إن كان أنقذ أم لا. ولقد اختار الحياة والجنوب. فهل مدَّ له أحدٌ يد العون؟ بيد أن الرواية تتركنا في حالة من الحيرة دون أن تجيب عن السؤال؛ هل يمكن أن يُنقذَ إنسانٌ أفسده الغرب؟.

وقد انتهى روائيون آخرون عبر تناولهم للمواجهات الجنسيَّة بين الشرق والغرب، إلى نتائج مختلفة. وكانت هذه الكتابات تشترك في تبني الفكرة التي كان توفيق الحكيم قد صاغها في فترة مبكرة ومفادها أن الغرب مفرغ من القيم الروحيَّة وتعوزه الأخلاق (غالباً ما كانت تطرح هذه الفكرة بعد أن يكون البطل قد مارس الجنس مع فتاة أوروبية).

1- Ibid., p.83.

2- Ibid., p. 170.

3- المرجع السابق، ص 171. يبدو أنّ المؤلف يعيش حياة قانعة في إنجلترا مع أولاده وزوجته البريطانيّة.

وبالمقابل، فقد صوَّر البعض الغرب بوصفه حضارة جديرة بالمحاكاة لما يسودها من حرية وأفكار تحرريَّة. لاسيما تلك المتعلقة بالمرأة. وفيما يكون بعض أبطال الروايات راضين حين تستجيب المرأة الغربيَّة لأفكارهم. فإنَّ غالبيتهم سوف يرجِّعون صدى مشاعر بطل عبدالرحمن منيف في «الأشجار واغتيال مرزوق». حيث يقول لصديقته الأوروبيَّة: نحن عالمان التقينا بالصدفة، وبعد قليل سوف نفترق، وإن لقاء مثل هذا لا يمكن أن يستمر مهما حاولنا. ولا تتعبي نفسك كثيراً، ليس لأني لا أريدك، ولكن لأن لقاء مثل الذي تحلمين به سيكون قصيراً وفاجعاً. نحن كما قلت لك عالمان... عالمان»[1].

ولقد صدر مؤخراً عملٌ آخر، يعالجُ العلاقات بين الشرق والغرب. وهو الثلاثيَّة الموسومة بـ «حدائق الليل» للكاتب الليبي أحمد الفقيه[2]. ويصف الكتاب الأول الذي يحمل عنوان؛ «سأهبك مدينة أخرى»، الفترة التي يقضيها البطل خليل الإمام في أدينبرغ كطالب يُعد أطروحة حول الجنس والعنف في حكايات «ألف ليلة وليلة». فتؤثر موضوعة البحث على توازنه العقلي ويغدو من العسير عليه التفريق بين الخيال والواقع. وينخرط خليل في علاقة غراميَّة مع امرأتين غربيَّتين. مما يفضي إلى أن تحمل إحداهنَّ. لقد كان خليل متعلقاً بهما في آن، ولم يكن يعاملهنَّ كموضوعين محض جنسيين. فقد بحث في المرأة الغربيَّة عن ترياق يخلِّصه من تنشئته التقليديَّة.

«كانت مناسبة أيضاً، لأن أتعرف على هذا البدوي، الذي يحمل ميراث مجتمع، ظل لعصور طويلة، يخبئ النساء داخل عباءة ثقيلة من التقاليد... أعرف أنني سعيتُ إلى المرأة، تلبية لاحتياج إنساني، متجاوزاً أي موقف فكري أو فلسفي أو أخلاقي منها؛ احتياج إنساني تصبح معه المرأة شرطاً أساسياً لتحقيق العافية النفسيَّة والجسديَّة»[3].

وعنى له العثور على هذه المرأة اطِّراح ماضيه بصورة ما. وتهيَّأ له والداه، وهو مضطجعٌ في فراشه في أدينبرغ، يسائلانه عن سبب ثورته على قيمهم وتقاليدهم. فيقول: أكتشف

1- A.R. Munif, al-A shjar wa-ightiyalMarzouq (Beirut, 1973), p. 189.

2- Faqih, Gardens of the night (London, 1995). The Arabic version is published in three separate volumes.

3- Ibid., p.25.

في هذه اللحظات أنهم ما زالوا يقيمون في منازل القلب. وأنني حتى لو ادعيت نسيانهم، فإنني أنقلهم معي يسافرون في دمي ويدفعون بأسئلة حارقة إلى حلقي عن معنى الأهل والانتماء والجذور[1]»[2].

وقد حزم أمره، على شاكلة مصطفى سعيد حين بلغ وسط النيل، قائلاً «إنني أعيش الآن حياة موقتة في أرض اللاأحد»[3].

ولم يفض بحثه عن شكل من الراحة في عمله، إلا إلى انفلات رغباته الجنسيَّة بصورة أكثر إيغالاً. ساعياً إلى إقناع عشيقته أنَّ «ما تسمونه تحرر العلاقات الجنسيَّة وتظنونه اكتشافاً حديثاً من اكتشافات بلادكم، كانت مجتمعاتنا الشرقيَّة قد اهتدتْ إليه منذ مطلع القرون الوسطى»[4]. وظل ثابتاً على رأيه في أن «الليالي» ليست فقط سفائن سندباد... إنها العنف والجنس، والعشق والموت، والتعامل مع تلك المناطق البعيدة، العميقة، الغامضة، في النفس البشريَّة»[5].

وكان عليه، آخر الأمر، أن يغادر أدينبرغ، ويغادر معها حبه الغربي، ويرتدَّ عائداً على ليبيا. حيث كان زواجه فيها رتيباً ومملاً ومفرغاً من الحب. إذ أن إقامته في الغرب عملت على تشويه شخصيته، فكان من العسير عليه أن يتواءم من جديد لدى عودته إلى طرابلس. لكنه جاهد في نسيان السنوات التي أمضاها في أدينبرغ، يقول: «نزعت عن نفسي وفور وصولي ذلك الجلد القديم الذي لم يكن جلداً، وإنما معطف يلائم طقس تلك البلاد، وانتفت الحاجة إليه بعد أن اختلف المناخ وتبدلت مشاهد الطبيعة وسطعت شمس الصحراء بعنفها وقسوتها... أردتُ أن أكون وفيّاً للتقاليد... فسعيتُ منذ البداية إلى الدخول راضياً في القوالب الجاهزة التي أعدَّها المجتمع لأبنائه... متماشياً مع شروط البيئة ومجدِّداً انتسابي إلى الفرقة الناجية... عدت فرداً من أفراد القبيلة»[6].

1- ثمة انزياح في النص الإنجليزي عن النص الأصلي، لكنه لا يفارقه في المعنى. لهذا آثرنا نقل النص العربي كما هو في الأصل «المترجم».

2- Ibid., pp. 556.

3- Ibid.,p.56.

4- Ibid., p. 6.

5- Ibid.

6- Ibid., p.4.

وعانى بطل أحمد الفقيه من انهيار عصبي فثاب إلى الايمان التقليدي، متأثراً خطوات إسماعيل؛ بطل قنديل أم هاشم. حيث قصد مقام الشيخ باحثاً عن الهداية. فخاطبه مستغيثاً: «إنني مريضٌ أيها الشيخ القادم من زمن آخر، مريضٌ ومرضي لا اسم له»[1].

وقد امتدتْ أطروحته حول الجنس والعنف في «ألف ليلة وليلة» لتلقي بظلالها على حياته المتخيلة مع امرأته المثاليَّة. «تلك الفكرة التي كرَّسَ لها الكتاب الثاني». ولم يكن بمقدوره أن يعيش استيهامه في الحياة الواقعيَّة. وهذا ما أفقده عقله في آخر الأمر. فغدا ضالاً وتائهاً في عالم الخيال المفزع كما لو أنه عائم في لجة النيل بين شاطئين. يقول: «زمن مضى وزمن آخر لا يأتي ولن يأتي وبين الزمنين فخٌّ جميل –الذي سيقع في شركه– في ذلك الرعب الجميل»[2].

تبرز الروايات السابقة حقيقة ما تُسبِّبه العلاقات الجنسيَّة بين الرجال العرب والنساء الأوروبيات من تمزق وتوتر يهبطان بأثقالهما حيواتهم. لاسيما حيوات الرجال فمن الواجب عليهم حالما رجعوا إلى ديارهم أن يبذلوا جهداً للتواؤم مع مجتمعهم، وغالباً ما يتم هذا عبر اقترانهم بفتيات محليات، مقودين بما يمارسه عليهم المجتمع والأقارب من ضغوط. وفي المقابل، يتوجب على المرأة الأوروبيَّة، التي تقترن برجل عربي وتعود معه إلى بلاده، أن تعمل على التأقلم مع الواقع الجديد، وليس أقلّها التعامل مع الكراهيَّة والغيرة، وحتى التوجس من جانب أقارب الزوج من النساء. وقد عولج هذا المأزق بصورة واضحة في رواية أصوات[3]؛ لسليمان فياض، حيث يبلغ التصادم بين القيم الشرقيَّة ونظيرتها الغربيَّة مديات مفزعة.

وتتمحور الرواية حول عادة ختان الفتياتْ، التي تمارس على نحو واسع في مصر والسودان لأسباب صحيَّة وجنسيَّة. وهي ليست ضرورة شرعيَّة، ولم يأت القرآن على ذكرها. غير أن العلماء أصدروا فتاوى تصف الختان بأنه «أمر محمود ويجلب الكرامة للمرأة». وقد أعلن عنه شيخ الأزهر واجباً دينيَّاً وأمراً يضاهي في أهميته الصلاة.

1- Ibid, p. 345.

2- Ibid., p.488.

3- S. Fayyad, Voices (New York, 1993). English translation of Aswat (Cairo, 1972).

وتقع خشية الرجال من شبقيَّة المرأة في قلب هذه المسألة. حيث ساد الاعتقاد في مصر «وبصورة أكبر في السودان»، بأن الختان يستأصل أو يقلل من حدة الرغبة الجنسيَّة لدى المرأة. وروي عن إحدى النساء المصريات قولها: «لقد أُخبرنا أن الختان مسألة ضروريَّة لأن الشرب من مياه النيل في الطفولة يجعل الفتاة متقدة العاطفة حين تكبر. لذا فإن هذا الإجراء يُعينها على كبح جماح نفسها، فلا ترهق زوجها ولا تلح عليها الرغبة إذا طُلِّقت أو أصبحت أرملة»[1]. وعليه، فقد أُلجئت إليه بعض النساء المصريات كخطوة احترازيَّة. وزعم ابن تيميَّة؛ الذي عاش في القرن الرابع عشر، أن لدى المرأة الأوروبيَّة غير المختونة تهيؤاً أكبر للبلوغ[2].

وينفتح المشهد في رواية أصوات عن سيدة فرنسية تزور مصر لتواجه اضطراباً جنسيَّاً شديداً. فعقب اقتران سيمون بـ «حامد» المصري، يعود الزوجان سويةً إلى قريته؛ الدراويش، لأول مرَّة. ونشهد نفور سكان القرية من سيمون لأنها أعادت إلى ذاكرتهم صورة الجنود الفرنسيين إبان الغزو النابليوني؛ الذين استوطنوا القرية واقترفوا المحرمات مع نسائها. ومن نافلة القول أن سبعة عشر ألف من القرويين قضوا على أيدي القوات الفرنسيَّة. ولقد أثار وصول سيمون لغطاً. فخفَّ الجميع لاستقبالها هي وحامد. وشرع وجودها بتشويش حياة من التقاها. فتتيم بها الرجال. ومنهم العمدة الذي سحره نحرها المكشوف وفستانها القصير، فبدتْ له حوريَّة أو جنيَّة. واتهم شقيق حامد من جانب زوجته بأنه شديد الولع بها. وكان هذا سبباً في نشوء خوف لدى القرويين، فقد كان الرجال في المقهى يراقبون سيمون، وتقبيل حامد لها، وهم يسألون الله أن يعصمهم من الغواية. واستبد الخوف بالعمدة من أن تفسد الشبان «وتفتن علينا نساءنا المحجبات وبناتنا العفيفات»[3]. وتجلَّتْ ردَّات فعل بعض النساء عبر محاولتهن إغراء أزواجهنَّ. إذ لاحظ أحد القرويين؛ واسمه أحمد، أن زوجته؛ زينب، أظهرتْ له من العاطفة ما لم يخبره منذ سنين عديدة. فقد سعت

1- Quoted in N. Atiya, Khul-Khaal: five Egyptian women tell their stories (Syracruse, 1982),p. 11.

2- E. Lane's Dictionaiy, part 1, p. 222 (bzr).

3- Mentioned by J.P. Berkey, 'Female excision and cultural accommodation', IJMES, 28, 1996, p. 31.

إلى إقناعه أنَّ: «المصريَّـة خير من الخوجاية ألف مرَّة»[1]. أما زوجة العمدة فقد خرجت إليه «متزينة على غير العادة، ومتعطرة أكثر من ليلة الزفاف»[2].

وبدأت مشاعر الكراهية تجاه سيمون تضطرم شيئاً فشيئاً. فقد أصبح حضورها أمراً معذِّباً لزينب، فشرعت بالتخطيط للانتقام. وثارتْ ثائرة نسوة القرية، ذلك أن سيمون لا تزيل شعر جسدها ولاعتقادهنَّ بأنها غير مختونة. وبلغ هذا الحنق أقصى مداه حين أمسكن بها بقوة وأزلن لها شعر الجسد ليكتشفن أنها، غير مختونة فعلاً، فأمسكت بها مزيِّنة القرية وختنتها بموس الحلاقة. وتسبَّب ذلك بوفاة سيمون حين عجزن عن إيقاف مصدر النزيف. وأسف ضابط البوليس لأن حامد مضى بإرادته إلى «عذابه المقيم». أما الطبيب، فقد سجَّل في شهادته أن موت سيمون جاء نتيجة سكتة قلبيَّـة. ويصرخ ضابط البوليس في ختام الفصل قائلاً: «كيف يحدث هذا لسيمون المهذبة الحلوة؟ وفي منطقتي أنا؟ أية بربريَّة هذه التي أحكمها، وعليَّ أن أعيش فيها؟ حتى مع الأجانب يا عالم؟ ومع النساء ! هه... عصفور من الشرق؟!، قنديل إم هاشم؟ كيف وصلنا إلى هذا الدرك الأسفل؟ مسكين أنت يا حامد؟ النداهة نادتك فقطعت بحاراً وبلاداً، لتفقد أعز ما تحرص عليه هنا، في بلدك»[3].

وهكذا، فقد تمثَّلتْ ردة الفعل لدى نسوة القرية تجاه التهديد الجنسي الذي جسدته سيمون، في استئصالهنَّ المشاعر الجنسيَّـة لدى هذه الأخيرة. وتعمُّد تقريبها من مستواهن كي تصبح أقل تهديداً. فثأر الشرق من الغرب وأزال ما يهدِّد تمزيق مجتمعه.

كتابات شمال أفريقيا:

لقد عالج الأدب في شمال أفريقيا موضوعات مشابهة لتلك الروايات التي تولیناها بالدرس. غير أن هذه الأعمال تلونت بالملامح الخاصَّـة التي ميزتْ العلاقة المغربيَّـة الفرنسيَّـة. فالروابط التي جمعت الجزائر بصفة خاصَّـة مع فرنسا تميَّزت بقربها وامتدادها

1- Fayyad, Voices, p. 54.

2- Ibid., p. 100

3- Ibid., p. 59.

زمنيّاً، ولهذا فإن من العسير تعرضها للصَّدْع. وقد جاء الأدب محاولة لاستعادة هذه الشعوب تاريخها الذي عُطِّل، واسترجاع هويتها غير منقوصة. وتأثرت هذه العلاقة، عميقاً، بقوافل المهاجرين التي توالت على فرنسا من تلك البلاد. ولم تتسبَّبْ هذه الهجرة، بادئ الأمر، في مشكلات عميقة لدى الفرنسيين. إذ اعتقد نفرٌ منهم أن كلا العرقين قادرٌ على تأسيس علاقات طيبة مع نظيره. بيد أن هذا الشعور لم يصمد طويلاً. فما أن وضعت الحرب العالميَّة الأولى أوزارها، حتى انهالت موجة من الاتهامات تصمُ الجزائريين بإدمان الخمر، وارتكاب الجرائم في المدن، والهوس بالنساء ولعب الميسر[1].

وكان الرجال الجزائريون «لاسيما الذين ينحدرون من القبائل». يعيشون عيشة العُزَّاب بما يكتنفها من واقع جنسي بائس. وقد اندلعت أحداث شغب في أعقاب ما أشيع من قصص حول شاب من القبائل قام، على الملأ، بالتحرّش بإحدى السيدات على نحو بذيء. وكان هذا الجندي الشاب في طريقه إلى أحد المواخير. ولم يكن الواقع -تبعاً لما تقوله ستورا- يحتاج إلى المزيد من القصص لكي تترسَّخ الفكرة التي مفادها أن شخصيَّة الجزائري تنطوي على طبيعة جنسيَّة عدوانيَّة[2]. فكان أن تفاقمت الكراهية والتعصب العرقيين مع تدفق أفواج جديدة من المهاجرين. وتتجسَّد هذه الحقيقة فيما صرَّح به «لايوتي» من «توجُّب إرجاع جميع المهاجرين إلى بلدانهم الأصليَّة. بما يتطابق مع السياسة التي ينادي بها اليوم أعضاء «الجبهة الوطنيَّة في فرنسا»». غير أننا نعثر على بعض التعاطف مع المهاجرين الذي يعيشون واقعاً أكثر بؤساً في صفوف أولئك الفرنسيين، الذين كانوا ينظرون إليهم بوصفهم ضحايا النظام الاستعماري. فقد كتب موريس فيوليت عام 1931م، يقول: «إن المواطن العربي دائماً يلحظ الفرق بين الفرنسيين في فرنسا وأولئك الذين في الجزائر. فيشعر في العاصمة الفرنسيَّة أنه مثل أي فرنسي. أما في الجزائر فيشعر أنه في الدرك الأسفل من السلَّم الاجتماعي»[3]. أما المراقبون من الفرنسيين غير المتعاطفين، فقد

1- Ibid, p. 108.

2- G. Meynier, LAlgerie révélée (Geneva, 1981), quoted in B. Stora, 'Locate, isolate, place under surveillance: Algerian migration to France in the 1 930s' in L.C. Brown and M.S. Gordon (eds.), Franca-Arab encounters: Studies in memory of David C. Gordon (Beirut, 1996), p.381.

3- Ibid.,p. 382.

كانوا ينحون باللائمة على الجزائريين لكونهم يحملون الأمراض التناسليَّة، وجاء في أحد التقارير البوليسيَّة: «أن السفلس في شمال أفريقيا يُعدُّ جذام الزمن الحاضر، فمعظمهم يحمله وراثياً»[1].

وقدْ سعى الروائيون إلى التعاطف مع بعض هذه المشكلات. وكتب الشوابكه في مؤلفه؛ العرب والغرب، يقول: «إن معظم الروايات المنتجة في شمال أفريقيا التي كتبت بالفرنسيَّة، تبدت فيها العلاقة بين المغرب العربي وفرنسا، ومقاومة الأول للاستعمار ثيمةً مركزيَّة»[2]. أما سوزان، فقد قامت بدراسة ثلاث من تلك الروايات الفرنكفونيَّة في كتابها «الحب والجنس في الأدب العربي الحديث»، منتهية إلى نتيجة مؤداها أنه «بينما كانت الروايات العربيَّة التي كتبت في الشرق الأوسط بُعيد الحرب العالميَّة الثانية، تصفُ المواجهات الجنسيَّة بين العرب والأوروبيين. فإن الأعمال الفرانكفونية أكدت إمكانية تحاب الجنسين من كلا العرقين، ونجاح الزيجات المختلطة»[3]. وعزت أندراوس ذلك إلى قرب العلاقة التي جمعت كلا الفريقين وطولها الزمني، وإلى الإمكانية الكبرى للمثاقفة[4].

وتطالعنا في هذا السياق رواية تمسُ جوهر العلاقة الفرانكوعربيَّة وهي: «مذاقُ الذهب». للكاتب الفرنسي البارز مايكل تورنييه. ويتصادى هذا العمل جزئياً مع «موسم الهجرة إلى الشمال»، عبر سرده لحكاية راع شاب من البربر، قصد فرنسا بحثاً عن العمل، فراراً من شظف العيش الذي قاساه في وطنه[5]. ولقد برزت الرواية عملاً متعاطفاً ودراسة ماتعة للمعضلات التي واجهها المهاجرون الذين أمّوا فرنسا في حقبة ما بعد الاستعمار، ممّنْ كانوا يحاولون الاستقرار في مجتمع غير متسامح بصفة أساسيَّة، ويسعون إلى اكتشاف

1- M. Viollette, LA/gene vivra-t-elle? (Paris, 1931), p. 392.

2- Stora, quoting a police report of 1934 in 'Locate, isolate', p. 386.

3- M.A. Shawabkeh, Arabs and the West: a study in the modern Arabic novel 1935—85 (Karak, 1992), p. 13.

4- S. Enderwitz, 'The foreign women in the Francophone North African novel' in R. Allen et al. (eds.), Love and sexuality in modern Arabic literature (London, 1995), p. 116.

5- M. Tournier, La Goutte d'or (Paris, 1985).

تعني La Goutte d'or الجوهرة والاسم الذي يدلُّ على المساكن الفقيرة والمزرية التي يسكنها المهاجرون.

هويتهم في محيط جديد. كما تراءتْ الرواية عملاً متعدد الجوانب وطافحاً بالرمزيَّة في مسعى لموضعة القصة وفق أفق أعمق يتعدَّى الوصف السطحي لتبني المهاجرين الحياة الفرنسيَّة[1]. فبرزتْ ثيمة المواجهات الجنسيَّة فيها بصورة ساطعة، حيث تلتقط فتاة فرنسيَّة شقراء صورة لإدريس الذي يعمل راعياً في الواحات الصحراويَّة المتنائية. وتقطع له وعداً معوَّماً بإرسال نسخة من هذه الصورة. وتستحوذ هذه الفتاة الشقراء على مخيلة إدريس لاعتقاده أنها سرقت «قبضت» جزءاً منه عبر الفيلم وأخذته عائدة إلى فرنسا. فينطلق إلى فرنسا سعياً منه إلى العثور عليها. لتتوضَّع بذلك النغمة الجنسيَّة في الرواية. ويحدث أمران لهما مغزى خاص قبل أن يغادر إدريس. يتمثل الأول في شروع صديقه الطائش بالاستعراض راقصاً على حافة بئر عميقة، وقد أشهر عُريه تجاه إدريس[2]. وتكشف الصفحات التالية من الرواية عن مغزى هذه الحادثة التي تبدو مفرغة من المعنى للوهلة الأولى. وينتهي المشهد بترنح إبراهيم وسقوطه في البئر الذي ينهار ويدفنه حيّاً. فيهرب إدريس فزعاً. أما الحدث الثاني فتمثل في عثوره على جوهرة ذهبيَّة صدفة في إحدى حفلات الزفاف، وقد اصطحبها إدريس إلى فرنسا.

وكان موت صديقه دافعه للهجرة إلى باريس. فضلاً عن سعيه لاسترجاع الجزء الذي سلبته منه المرأة الفرنسيَّة. فيما كانت أمه وصديقه على يقين، بما يحملانه من خشية من العين الشريرة الحاسدة، أن إدريس قد أُخذ بعيداً عبر الصورة الفوتوغرافيَّة، وأنه سيكون لزاماً عليه أن يهاجر. أما خاله مقادم فيسأل وهو على دراية بالدافع الحقيقي للهجرة، قائلاً: «إلى أين سيذهب إدريس ؟ فيجاب: إلى باريس، نعم، إنه ذاهب للبحث عن عمل. فيعقِّب: للبحث عن عمل. أليس صحيحاً أنك ذاهب إلى باريس بحثاً عن المرأة الشقراء»[3].

1– وقد تمت مناقشة هذا بصورة جدية في كتاب.

W. Woodhull, Transfigurations of the Maghreb: feminism, decolonization and literature (Minneapolis, 1993), pp. 186-96.

أثارت الرواية، أيضاً، اهتماماً كبيراً في الدوائر الفرنسيَّة الأدبية. فقد رأى فيها بعض النقاد رواية «ثأر» من جانب المستعمَر.

2- Tournier, La Goutted'or, p. 24.

3- Ibid., p. 66.

ويفقد إدريس الجوهرة الذهبيَّة في مارسيليا لدى لقائه بإحدى البغايا مما يشيرُ إلى سذاجته وحقيقة ما كان يتوجب عليه من حذر، لأن فرنسا مستعدة لسرقة أي شيء منه. ويتردد بين العديد من الأشغال الوضيعة وغير المألوفة في باريس. فيعمل في كنس الشوارع بصحبة ابن عمه عاشور، الذي يعرّفه على الحياة التي يعيشها المهاجرون. ويقول له هذا الأخير: «ليس ثمَّة حريَّة في أرض الوطن، وهي موجودة في باريس لكن كن حذراً، فالحريَّة أيضاً أمر فظيع ومفزع، فليس في هذه الديار عائلة أو قرية أو عُزوة، أنت وحيد وحدة تامَّة»[1]. ويضيف عاشور قائلاً: «إن بعضاً من الفرنسيين، لاسيما أولئك اليساريون، يحبون العرب ماداموا فقراء ومعوزين. بيد أن المهاجرين هم من شيَّد الطرق الحديثة في فرنسا، وهم من أشاد البنايات ومدَّ السكك الحديديَّة. كما أن المهاجرين ذاتهم يحملون مشاعر مزدوجة. فهم لا يرغبون في العودة إلى الوطن ويكرهون فرنسا في الوقت ذاته: هنا ينتصب الجحيم وهناك يتربص الموت»[2].

ويطوّف إدريس في باريس مجترحاً العديد من المغامرات ذات الطبيعة الرمزيَّة «كأن يقود جمل وسط المدينة»، أو أن يرتدي قالباً بلاستيكيّاً مروِّجاً لشراب خفيف يدعى «بالم غروف؛ بستان النخيل». وكان مسكوناً بالبحث عن تلك الشقراء التي أطلق عليها عاشور «الفخ الكبير الذي وقع فيه إدريس». ولما كان إدريس شاباً عازباً ومحكوماً عليه بالطهرانيَّة لما يقاسيه من عزلة وبؤس مثله كمثل العديد من زملائه المهاجرين يسعى إلى مصادقة مجموعة من الشبان الذين دأبوا على التسكع في صالة للألعاب الالكترونيَّة، لكنهم يهاجمونه ويسلبونه أشياءه بمعية قائدهم، وتبلغ «أوديسته» منتهاها في مركز باريس الفاره «بلاس ڤيندوم». حيث ينضم إدريس إلى زمرة من العمال الذين يشاركون في بناء موقف أرضي للسيارات يخترق قلب الأرض الأجنبيَّة. وقد كانوا يستعملون آلات حفر تعمل بالضغط الهوائي. تلك الآلات التي كان ينظر إليها كرمز دالّ على الإذعان المطلق للعامل المغربي. وحذَّر أحد الرجال الشاب الغر إدريس قائلاً: «هذا الشيء هو أقذر أداة

1- Ibid., p. 141.

2- Ibid., p. 143.

ابتكرت لقتل العرب». غير أن إدريس لا يوافقه على ذلك، ناظراً إليها بوصفها سلاحاً تغزى باريس بوساطته مما يمثّل رمزاً لرجولتهم المحبطة. يقول: «لا إنها ليست بذلك السوء فآلة الحفر هذه تتمتع بطاقة تدميريّة. من الأفضل لك أن تصدقني. بمقدورك أن تدسّها في أحشاء باريس وتنتهكها بها»[1]. ويمسك إدريس الآلة ويشرع في رقصة بربريّة، حافراً في البلاط المرمري بذلك الاسترسال الحيوي، مما يجعل نوافذ محل المجوهرات القريب؛ الذي يعرض نوعاً من المجوهرات شبيه بتلك الجوهرة التي فقدها، تهتز. فيشعره هذا بالتحرر ويجعله متيقناً بأنه استرجع جزءاً من ذاته على الأقل. وقد بلغت الشرطة المكان وهو ماض في رقصته الجنونيّة قبالة محل المجوهرات ممتشقاً آلة الحفر. كما تطالعنا في السياق ذاته الروائيّة الفرنسيّة؛ ليلى جبار، التي ولدت لأب جزائري وأم فرنسيّة. وتصف روايتها «شهرزاد: الفتاة ذات الشعر الداكن الأجعد والعيون الخضر»[2]. الكيفيّة التي تهرب فيها فتاة جزائريّة تسمى نفسها شهرزاد «تأسّياً ببطلة ألف ليلة وليلة»، من منزل ذويها في ضواحي فرنسا لتعيش في مبنى مهجور مع شاب غير متعلم، وُمنْبتّ الجذور، يدّعي نمطاً من الثوريّة الزائفة، وينحدرُ من أصول عرقيّة متعددة. وكانت شهرزاد تعيش برفقته مما يختلسانه من الدكاكين أو يمارسانه من تشليح. وقاما، في إحدى المناسبات، بغزو إحدى الشقق ليكتشفا أنها مملوكة لرجل الشرطة الذي طالما أزعجهم. فيعمدان إلى تدمير الشقّة، فيما بدا عملاً ثأريّاً مقصوداً. وقد وقع الشاب الفرنسي جوليان صريع هواها. فقد ولد في الجزائر، وكان مغرماً بالرسم الاستشراقي، لاسيما برسومات «المحظيات» التي صورها كل من ديلاكروا وماتيس. ممازجاً رؤيته للصور مع شخصيّة شهرزاد الحقيقيّة. وقد استثمرت الروائيّة عملها لتمشهد الصراع الذي يدور بين رجل فرنسي وشابة جزائريّة حول ماض استعماري وحاضر غائم. وكان والدا جوليان قد قاتلا ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، بينما تنتابُ جوليان نفسه مشاعر مختلطة تجاه تلك الحقبة. وينجلي اهتمامه بها عبر سعيه الدائم وراء الصور التي صوّرت المرأة الجزائريّة والعربيّة، وتسأله شهرزاد:

1- Ibid,p.255.

2- L. Sebbar, Shéraza4e, brune, frisee, les yeux verts (Paris, 1982). English translation, Sherazade, missing aged 17, dark curly hair, green eyes (London, 1991).

«لماذا أنت شديد الحماس تجاه كل هؤلاء النسوة»، ويجيب: «إنني أحبهنَّ»، فتقول له: «أنت تحب صورهنَّ. فيعقِّب من جديد هذا صحيح»[1].

وقد انخرطت هي وجوليان في علاقة، بدت شهرزاد فيها غير مكترثه. فكانت تروح وتجيء كلما عنَّ لها ذلك. أما هو فقد كان يرغب في تصويرها في سعي منه للقبض عليها في «فيلم». واعتاد الاثنان ارتياد المعارض لرؤية ما تعرضه من رسومات إينغر؛ مثل الحمام التركي وفتاة الحريم. وقام جوليان بتصنيف جميع رسومات «المحظيات» من ديلاكروا إلى رينو من أجلها. وكانت تسأله: هل هن دائماً عرايا؟ ويجيبـها: ثمَّـة ما هو أكثر من كونهن أنصاف عرايا... إذْ أنهن غالباً ما يكنَّ مضطجعات بأجساد ذابلة ونظرات فارغة... وَسْنانه... فهنَّ يوحين للفنان الغربي بالخمول، والشبقيَّـة، وغواية المرأة الشرقيَّـة الماجنة[2]. ثم يقرأ لها جوليان فقرةً من غوتييه يقول فيها: ليست فرنسا من غزت الجزائر بل هذه الأخيرة هي الغازية. وقد تجادل الاثنان حول حقيقة كون فرنسا المعاصرة أصبحت بلداً متعدد الأعراق، «بسبب حضور أمثالك من البنات»، كما أكدَّ جوليانْ، مما مثَّل شكلاً من أشكال الثأر المابعد استعماري. وتعرض الروائيَّـة رسومات استشراقيَّـة «إضافة إلى مجموعة الصور التي أعدَّها جوليان»، محاولة منها للقبض على المرأة الشرقيَّـة لتلبي مطلب المشاهد الغربي. كما تفرِّق الكاتبة بينهنَّ وبين شخصيَّـة شهرزاد التي تتمتَّع بروح حرَّة، فهي تدخلُ فرنسا وتخرجُ منها كما تشاء. وفي أحد الأيام، تخرجُ مغضبةً من شقة جوليان تاركةً رسالةً ساخطة تقول فيها: أنا لست لوحـة أوداليسكو[3].

ويكتب جوليان أيضاً مخطوطة لفيلم يدور موضوعه حول فتاة عربية جميلة اسمها زينة. وكان من المرتقب أن تلعب شهرزاد دور البطلة. لكنها لا تشعر بالارتياح إزاء هذا الدور. ويقع نظرها في أستوديو التصوير على كتاب بعنوان: «نساء جزائريات؛ 1960م»، الذي يشتمل على صور لنساء حاسرات، كان قد التقطها جنود فرنسيون يجرون إحصاءً للسكان. وقد مثَّلت تلكم النساء من منظورهـا: وجوهاً تعلن عن الثورة والغضب لأناسٍ

1- Sebbar, Sherazade (English translation), p. 104.

2- Ibid., p. 203.

3- Ibid.,p.222.

كانوا مادة لمعاملة متعسفة. وقد أدرك هؤلاء أنهم سوف يجدون القوى الكامنة للمقاومة. فكل هؤلاء النسوة الجزائريات واجهن العدسات كما لو كن يواجهن بنادق تفتح عليهن نيرانها. لقد كنَّ يواجهنها بذات الحدَّة والنظرة الشرسة والغضب التي ستحملها الصورة إلى الأجيال القادمة دون أن تتمكن «هذه الصورة» من الهيمنة عليهنَّ. إن هؤلاء النسوة جميعهنَّ يتحدثن اللغة ذاتها؛ لغة أمِّها[1].

وانفجرت عينا شهرزاد بالدموع. فهؤلاء النسوة يرفضن أن يُقْبض عليهنَّ عن طريق الفيلم من قبل الاستعماريين. ويتوجب عليها أن تمضي في ركابهنَّ.

وقد زارت «مركز بومبيدو» في أحد الأيام لتشاهد لوحة ماتيس؛ «المحظيّة في ردائها الأحمر»، ولا تدري شهرزاد إذا كانت هذه اللوحة قد أثارتها أم لا. فقد حدَّقت بها طويلاً، وقررت آخر الأمر أن تذهب إلى الجزائر لتبحث عن هويتها هناك، حيث يكون بمقدورها لاحقاً أن ترجع إلى فرنسا ممتلئة بثقة أكبر. وقامت بشراء ما اجتمع من البطاقات التي تحمل هذا النمط من الرسومات وبعثت بإحداهن إلى صديق كاتبةً عليها: «إنني راجعة بسببها»[2]. وقد قادت سيارتها إلى الجنوب بصحبة شاب بولندي ذي توجه ثوري يدعى «بيرو». فاصطدمت سيارتهما بشجرة، واندفعت شهرزاد بعيداً عنها قبل أن تنفجر وتقتل بيرو. لتكتشف أن السيارة كانت محملة بالأسلحة والمتفجرات. وفيما تهرب شهرزاد يظل القارئ جاهلاً، إذا كانت عادت إلى الجزائر أو أن تكون عادت إلى جوليان. وهكذا، فإن هذه الرواية التي قامتْ بتأليفها امرأة فرانكفونية تبرزُ تشخيصاً للأزمات التي تواجه نساء شمال أفريقيا المقيمات في فرنسا. واللواتي تتصارعهن عواطف مختلفة بما يحملنه من إرث مُلْتبس.

1- Ibid., pp. 237-8.
2- Ibid.,p.264.

خاتمة

الجنس في العلاقات العربيّة الأوروبيّة المعاصرة:

امتدَّ سوء الفهم الذي طبع بميسمه صور الماضي ليلقي بظلاله على الحاضر. وبرز خطاب صريح مع تصاعد الأصوليّة الإسلاميّة[1]، تمثَّل في تأكيد الوعاظ المسلمين أن ذيوع التحلل والفساد الأوروبيين يتهددان الإسلام. ملقين باللائمة على الغرب في تصدير الانحلال الجنسي إلى العالم الإسلامي. وتلك فكرة ما زال المسلمون يُردِّدُونها عبر مواعظهم وكتاباتهم. وتبدَّى الانحطاط الغربي -تبعاً لهذه الرؤية- في صورة المرأة السافرة التي مثلت الدعوة الصريحة للتبرج والانحلال. وقدْ شدَّدَ المسلمون على مدى عقود عديدة على لزوميّة العلاقة بين غياب الحجاب والانحلال، كما عالقوا بين الملابس المكشوفة والعري. وربما توضَّحت هذه الصورة فيما وجهه حسن البنا؛ مؤسس جماعة الإخوان المسلمين من نقد للغرب قائلاً: «إنَّ الغربيين يرسلون نساءهم أنصاف عرايا إلى هذه الديار، ويرسلون بصحبتهنَّ مشروباتهم المسكرة، ومسارحهم، ومراقصهم، ووسائل لهوهم، ومُنتجاتهم القصصيّة والروائية والصحفيّة، وضروب التسلية السخيفة، ورذائلهم. وهم في ذلك يحثون على جرائم لا يتسامحون معها في ديارهم. ويزِّينون هذا العالم العبثي والصاخب الذي ينضحُ بالإثم ويفوحُ بالرذيلة للمسلمين السُذَّج والمغرر بهم»[2].

وقد نُظِرَ إلى المرأة الغربيّة؛ التي مثَّل السفور خطيئتها الأساسيّة، كامرأة نصف عارية. ونُسبَ إلى امرأة مصريّة أنها قالت في مسجد السيدة زينب: «إن الأجانب هم وحدهم الذين يذرعون الشوارع عراة»[3]. وقدْ عُدَّ هذا العري على مبعدة خطوة واحدة من الرذيلة. بينما لاحظت الصحفيّة الأمريكيّة جيرالدين بروكس، التي تعمل في الشرق

1- يستخدم هذا التوصيف بصورة اعتياديّة على الرغم من الاعتراضات المعروفة.

2- Quoted by C. Wendell, Five tracts of Hasan al-Banna (1906—1949) (Berkeley, 1975), p. 28.

3- Told to N. Abu-Zahra, The pure and powerful: studies in contemporary Muslim society (Reading, 1997), p. 88.

ليس هذا بالأمر السيئ كما يبدو. ففي الجزائر تعني كلمة غير متحجّب «متعري» تبعاً للغة العربيّة المحكيّة هناك.

الأوسط قائلة: «ليس من عادة الرجال خارج البيوت محادثة النساء من غير قريباتهم. وإذا حدث وأن التقوا صحفيَّة وحيدة فإن مواقف بعضهم تتَّسم بالحرج، بينما يحاولُ آخرون اختبار ذلك التصور السائد الذي يلصق تهمة العهر بكل النساء الغربيات»[1].

وعليه، فقد نُظر إلى الغرب موطناً للرذيلة ومصدِّراً لها في آن. وجلا حسن البنا هذا التصور على نحو دقيق حين قال: «تأتي الإباحيَّة من بين أهم الخصال التي تكشفُ عن الحضارة الأوروبيَّة. فضلاً عن الانصراف غير اللائق إلى المتع، والانغماس الزائد في الملذات، والحرية المنفلتة انقياداً للغرائز المنحطَّة، وإشباعاً لشهوات الفرج، واستثماراً للمرأة؛ آلةِ الغواية والإثارة، والإفراط في اقتراف الخبائث»[2].

أما خليفة حسن البنا؛ سيد قطب فقد دأب على حشد الإحصائيات الغربيَّة التي تُسجِّلُ معدلات الطلاق والعلاقات الجنسيَّة الشاذَّة، وعدد الأطفال غير الشرعيين، ومدى التحلل في العلاقات الجنسيَّة... ليظهر الطبيعة البهيميَّة للمجتمع الغربي[3]. بينما ذهب أحدُ العلماء في الهند؛ وهو أبو الأعلى المودودي، إلى طرح أفكار أكثر تطرُّفاً حول تأثير المذهب الرأسمالي على أخلاقيات الغرب. كتب يقول: «غدا الأثرياء بحلول الرأسماليَّة منهمكين في لذائذ الحياة غير مكترثين بحاجات البقيَّة الباقية من المجتمع. فأمسى الزنا من منظورهم مسلكاً حياتيّاً طبيعيّاً، والموسيقى حاجة دائمة، في حين بدت مباهج السُّكر مطلباً يوميّاً»[4].

وقدْ زعم بعض المسلمين أن ما شهده الغرب من ثورة جنسيَّة يأتي ردَّة فعل على النظام الأخلاقي الصارم الذي فرضته السلطة الكنسيَّة كما تمظهرت في صيغتها المذهبيَّة لدى القدِّيس بولس. في حين قام الإسلام بتنظيم الجنس عبر مؤسسة الزواج ورحَّب به بوصفه هبة إلهية.

وانتقد سيد قطب الكنيسة الأمريكيَّة التي أخلت السبيل للانحلال الأخلاقي. حيث

1- G. Brooks, Nine parts of desire (New.York, 1995), p. 6.

2- Wendell, Five tracts, p. 26.

3- Y. Choueiri, Islamic fundamentalism (London, 1990), p. 127, paraphrasing Sayyid Qutb.

4- Ibid., paraphrasing Mawdudi, p. 117.

أقيمت، كما لاحظ قطب، حفلات الرقص المزدانة بالأضواء الصارخة والموسيقى المثيرة جنسيًّاً. وبينما وقع الزوار المسلمون الأول إلى أوروبا صرعى الرقص بصورته الغربيَّة. نظر إليه المتأخرون منهم بوصفه أمراً مُروِّعاً ناشئاً عن النماذج الأكثر شكليَّة لجاز عشرينات هذا القرن. أما أحد الدعاة الجزائريين الإصلاحيين، وهو ابن باديس، فقد نظر إلى ما يجري في حلبات الرقص في الجزائر على أنَّه: «احتكاكٌ جسدي، مما يمثِّل خطوة أولى باتجاه الزنا»[1].

صُوِّر التأثير الغربي، في غالب الأمر، عبر مصطلحات جنسيَّة. فاستخدم الوعاظ المسلمون تعابير عاطفية سعياً منهم لردع أي تغلغل غربي إلى ديار الإسلام، حتى وإن أخذ في بعض صوره شكلاً ثقافيّاً أو اجتماعيّاً، ناظرين إليه بوصفه اختراقاً نجساً مُدنِّساً، بل هو نوعٌ من الاغتصاب. وقد وجَّه المسلمون في حالات بعينها خطابات إلى الجمهور الغربي تحكي صراحة عن التأثير التدميري للغرب في غيره من الأقوام. وكان من بين هؤلاء المتحدثين القادة السياسيون، ونحن نستدعي ما قاله أحدهم لينهض دليلاً على ما نقول، فلقد حاضر رئيس الوزراء الماليزي ماهاتير بن محمد في جامعة أكسفورد عام 1996م، متحدثاً عن مسؤولية الغرب عمَّا ألم بالقيم من تحولات سالبة. يقول: «لقد فقدت العائلة صورتها الشرعيَّة في المجتمع. وشُرِّعت الزيجات التي تجمع بين الشاذين، والعائلات التي تنبثق عن علاقة غراميَّة دون أن تنتهي بالزواج. فانفرط عقد العائلة، وسعى الجميع وراء مذهب اللذَّة ... وغدا كل شيء في الحياة اليوميَّة يدور في فلك الجنس والمباهج الحسيَّة، وأمسى إرضاء الرغبات غاية الحياة الرئيسة».

إنَّ الصراع ضدَّ المشكلة الجنسيَّة غدت الشغل الشاغل للعديد من القادة المسلمين المعاصرين. فتمثَّلت ردَّة الفعل في اعتمادهم سياسة الفصل بين الجنسين، وتبني الحجاب، فضلاً عن فرض مبادئ صارمة فيما يتصل بموضوع الشرف. وقدْ حثَّ الإسلام الرجل على إشباع رغباته الجنسيَّة في بيت الزوجيَّة. ذلك أن الغريزة الجنسيَّة ظاهرة فطريَّة. كما أقرَّ الإسلام جنسيَّة المرأة، ورأى فيها جموحاً كبيراً يقتضي تنظيمها عبر الزواج

1- Quoted by A. Mérad, Le Reformism muscleman en Algerie de 1925 a 1940 (Paris, .. 1967), p. 329.

وترويضها باعتماد سياسة الفصل بين الجنسين، وتبني الحجاب، بل واللجوء إلى الختان في بعض المناسبات. فقد ساد الاعتقاد بأن الاختلاط يقود إلى جملة من المشكلات. وتبعاً لما يقوله المثل العربي: «ما خلا رجل بامرأة إلا وكان الشيطان ثالثهما»[1]. لهذا فإن شرف الرجل ومكانته الاجتماعيَّة منوطان بطهرانيَّة نساء عائلته وعفتهنَّ بصورة أساس. لذا زعم المصلحون المتوجسون أن نزع الحجاب هو صورة من صور التدعير. وقد ذكر الرئيس الإيراني الأسبق أنه لم يكن بمقدور رجل الدين، في عهد ما قبل الثورة، أن يخرج من داره دون أن يقع في الإثم لدى رؤيته النساء الحاسرات. في المقابل فإن الروائيَّة والناقدة الرياديَّة فاديا فقير، أبدت امتعاضها من اتهام الرجال للمرأة بالعهر والخلاعة حين تقتحم ما يعدُّه هؤلاء ميدانهم الخاص «كأن تصبح كاتبة في الحقل القصصي». وألفت فاديا أنه من اليسير على رجال الدين المسلمين توجيه النقد إلى الكاتبات باعتبارهنَّ مناوئات لمبادئ الإسلام، وأُثِرَ عن الروائي يوسف إدريس[2]، قوله: «إن الكتابات النسويَّة تظهر الجانب البشع من الإحباط الجنسي لدى المرأة». وحين أسهمت المرأة، أحياناً، في الحركات التحرريَّة، فإن الرجال العرب المتخوفين من حدوث تغيُّرٍ في دور المرأة، عمدوا إلى تشييد ضرب من الوطنيَّة تؤكد التقاليد الموروثة وتعيدُ النساء إلى منعزلاتهن كما حصل في الجزائر. وإذا احتجت النساء على هذا الإجراء وطالبن بحقوقهنَّ فمن السَّهل على القادة في الدول العربيَّة اتهامهنَّ بالولاء للقيم الغربيَّة وأنهن يسلكن طريقاً مخالفاً لإرادة الأمة.

كيف، إذن، سيتصرف المجتمع الإسلامي «الذكوري»، حيال هذه الاشكالات؟ لقد ظهر الإصلاحيون المسلمون مناوئين للاختلاط ومناصرين لنظام الفصل الذي يحرّر المرأة من وراء حجابها ويصونها عبر المنهج الإسلامي في الحياة. فالحجابُ يقضي على أية فرصة لارتداء الملابس الغربيَّة الفاضحة والممقوتة من جانب هؤلاء الإصلاحيين لاعتقادهم أنها تمثّل إعلاناً أو برهاناً على حضور الإمبرياليَّة الغربيَّة. وعليه، فقد فرض النقاب على جميع النساء «في تلك المجتمعات التي تعيش في ظل حكومات إسلاميَّة مثل أفغانستان، وإيران،

1- هذا حديث نبوي شريف، وليس مثلاً كما أورد المؤلف، وقد أورده الطبراني في معجمه تحت باب الغريب من الأحاديث «المترجم».

2- أذكر أني رأيت يوسف إدريس في ديسكو صغير في أكسفورد وقد استثمر «الحريَّة الغربيَّة» بحدودها القصوى.

والعربيَّة السعوديَّة». وأحيطت أخلاق الاحتشام والجماع بعدد وفير من الأحكام. وفي هذا السياق يقول أحد رجال الدين الإيرانيين واسمه إبراهيم أميني: «أن بمقدور المرأة الإيرانيَّة أن تقرَّ عيناً. فزوجها لن يلتقي امرأة فاجرة تغويه عند خروجه من المنزل»[1]. وقد شنَّت حملةٌ ضد كل ما يُعدُّ سلوكاً منحلاً. واتخذت التدابير إزاءه، كحظر الدعارة، وإقامة حد الجلد على الزناة، وإغلاق صالات الرقص، ومنع حفلات الرقص المختلطة. واعتقد بعض رجال الدين أن صوت المرأة عورة، ويتوجب منع المرأة من الحديث على مسمع من الأغراب ما لم تضع حجراً في فيها أو تغلظً صوتها[2]. أما المسلمون الأكثر اعتدالاً فقد اعتقدوا بضرورة أن يكون واقع المرأة الخطوة الأولى في سبيل إصلاح المجتمع المسلم، مما مثَّل أيسر الطرق للكشف عن هويتهم الإسلاميَّة. وقد نقل عن الملك حسين قوله: «في كل وقت اتجهت فيه الأمور اتجاهاً سيئاً في الشرق الأوسط، كانت المرأة أول المتضررين. ففي الوقت الذي يعجزُ فيه الأصوليون عن إصلاح الاقتصاد الوطني، يبدون قدرة فائقة في أمر النساء بالحجاب»[3].

عرف العالم المعاصر منطقتين شديدتي التباين، التقى فيهما كلا الفريقين، هما الحرب والسياحة. ولعب فيهما الجنس دوراً هامَّاً. فلم تكن الحرب بشقيها الدولي والأهلي بعيدة عن الشرق الأوسط. ولطالما كان الغرب متورطاً فيها بصورة مباشرة أو كداعم لأحد الفرقاء المتحاربين. لاسيما دعم أمريكيا لإسرائيل. وكان العالم العربي يخوض غمار معركة طويلة كان فيها الغرب المصدِّر والممول للسلاح في غالب الأمر. وكان الشباب من الرجال «والنساء أحياناً» من اكتوى بحمَّى القتال الذي شكَّل ربما سانحة للبرهنة على رجولتهم. فكانوا، تبعاً لهذا المعنى، يقاتلون بدافعيَّة جنسيَّة. وعبَّر الكاتب المصري؛ صنع الله إبراهيم، عن هذه العاطفة فيما كتبه حول العُنَّة التي تمثِّل مشهداً مألوفاً في رواياته، وجاء في أحدها: «إن الغالبية الساحقة من المصريين والعرب مُصابون بالمرض. تملؤهم العقد، وينقصهم الإشباع الجنسي، ويعانون من مواقف مزدوجة. فالكل يتحدثُ عن فتوحاته

1- Brooks, Nine parts of desire, p. 24.

2- Ibid,p.26.

3- 12 Ibid., p. 9. This is reminiscent of Alexander Pope's jibe about cut cucumbers.

في الحقل الجنسي كما في الميادين السياسيَّة والعسكريَّة. وعلى أية حال ما يتوجب على العرب أن يتعلموه هو الاعتراف بهزائمهم أيضاً»[1].

لقد تعرَّض سيجمود فرويد بالتحليل للعلاقة الناظمة بين المشاعر الجنسيَّة والموت (eros and thanatus). فالجنود الذين يواجهون الموت يخبرون بصورة طبيعيَّة رغبة في الحياة وإرادة كبيرتين، وحرصاً على ألا يحرموا من فرصتهم في ممارسة الجنس. فهم يرغبون في العيش وتكوين علاقات جنسيَّة وإنجاب ذريَّة. في حين يأتي الموت حرماناً من جميع هذه الحقوق. وفي هذا السياق يتبدَّى القتال لقهر الموت ومخاتلته ملمحاً رجوليّاً ومجاهرة بالمقدرة الجنسيَّة[2]. يرمز المسدَّس إلى عضو الذكورة تبعاً لفرويد. وربما برز مشهد الشبان في لبنان «وأمكنة أخرى»، الذين يطلقون الرصاص بصورة عابثة وشرسة مثالاً داعماً لهذه النظريَّة. بينما يرى ويندي شابكيز في القتال والحياة العسكريَّة ضرباً من الفانتازيا الإيروسيَّة المتقدة التي بنيت حول صور الذكورة[3]. ويتضح هذا لدى كل من خدم في صفوف الجنديَّة. ويبدو أن الحرب الأهليَّة جاءت لتذكي حدة هذه المشاعر.

أما ميشيل إيجناتيف الذي درس النكبة اليوغسلافيَّة. فقد شكَّك بأن الحرب تحرِّر نزعة الرجل الجنسيَّة، ورأى أن أمراء الحرب، على اختلاف مشاربهم، يعمدون إلى توظيف الطاقة الإيروسيَّة للشبان الذين تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشر والثلاثين، فهؤلاء يشعرون بفحولتهم عبر استخدامهم للأسلحة الناريَّة، باحثين –أو مقاتلين– من أجل الحصول على الإشباع الإيروسي[4].

1- Quoted without source by S. Guth, 'The function of sexual passages in some Egyptian novels of the 1980s' in R. Allen et al. (eds.), Love and sexuality in modern Arabic literature (London, 1995), p. 127.

2- تبعاً لبعض التقارير، فقد كان الطيارون المقاتلون في حرب الخليج يشعرون بالاستثارة الجنسيَّة لدى تفكيرهم في الذهاب إلى المعركة أو لدى اقترابهم من العدو. وقد غدا من المعروف أن الطيارين المتواجدين على متن حاملة الطائرات؛ كنيدي. اعتادوا مشاهدة أفلام إباحيَّة قبل قيامهم بعمليات القصف.

Quoted by M. Cooke, 'Death and desire in Iraqi war literature' in R. Allen et al. (eds.), Love and sexuality in modern Arabic literature, pp. 249—50.

3- Ibid., p. 249, f.n. 7.

4- Ignatieff also says that for women sexualization was the 'word', screaming at TV cameras and so on. 'Croatia was a carnal reality.' (Lecture given at St Antony's College, Oxford.)

وغدا الجنس والموت والقوميّة والإسلام أموراً متشابكة على نحو معقّد في كل من البوسنة ولبنان وفلسطين، تبعاً لهذا النمط من الاستدلال العقلي، فصورت مذبحة تل الزعتر في بيروت على أنها اغتصابٌ للمرأة الفلسطينيّة مهيضة الجناح من قبل الكتائب، وشُبّه الجلاء من المخيم بـ «ولادة» السّفاح بالنسبة لأولئك الذين نجوا[1]. أما الانتفاضة فقد جرى تأويلها وفق معنى دياليكتكي للانتصاب والإثارة الجنسيّة. فحاول بعض الفرويدين الإسرائيليين التقليل من أهميّة هذه الحركة تبعاً للتحليل القائل «أن الشبان ينتفضون بوصفهم كائنات محض جنسيّة، وعليه فإنهم يفتقرون إلى دوافع جديّة». ويماثل هذا معالجة برنارد لويس للثورة العربيّة التي قارنها بالجمل الذي ينهض أو يُثار جنسيّاً. منتهياً إلى أن العرب غير قادرين على القيام بثورات جديّة طالما أنهم لا يملكون سوى تعبير «نهوض الجمل» كمعادلٍ دلالي لكلمة «ثورة، revolution» الغربيّة. ويستتبع هذا استناداً لإدوارد سعيد الذي يتحدَّث بلغة ناقدة: «أنَّ الإنسان العربي كما يشير لويس بصورة صريحة لا يعدو كونه كائناً جنسيّاً عصابيّاً... وفي آخر الأمر، فطالما ظلَّ العرب غير مؤهلين للعمل الجاد، فإن هيجانهم الجنسي ليس أكثر نبلاً من نهوض الجمل. لذا فإن ما يقوم به العربي لا يرقى إلى مستوى الثورة بل هو عصيان وفتنة»[2].

وقد شهدت حرب الخليج عودة للأفكار السالفة الذكر وفق اعتبار عالمي أوسع. فاستؤنف التقليل من شأن العرب. مما أفسح المجال لظهور الكليشهات القديمة من جديد. فلجأت وسائل الإعلام الغربيّة إلى إسباغ صورة شيطانيّة على المسلمين. وكان هذا الموقف متلازماً مع الجهل بتاريخ المسلمين ومعتقداتهم ومواقفهم. فصوّرت الحرب على أنها معركة قوى الخير والديمقراطيّة ضد قوى التخلّف والديكتاتوريّة كما جسّدها صدام حسين. فبدا هتلر الجديد[3] وجزار بغداد، والمجنون الذي ينبغي أن يقهر. فمن بمقدوره أن ينبري لهذه المهمّة؟ إنه الغرب ومن تبنّاهم من حلفاء. وقد تحدث كولن باول بصورة جليّة حين أشار إلى ما سيفعله شخصيّاً بصدام حسين، قائلاً: «هذه بندقيتي، وهذه مديتي،

1- See L. Badr, Ayn al-mirah (Casablanca, 1991).

2- Said, Orientalism, p. 315.

3- مثلما فعل «إيدن» حين شخصن عداءه لعبدالناصر وحين عمد إلى شيطنته أثناء أزمة قناة السويس عام1956م.

وأنا أرتدي درعاً. إنني قادمٌ كي أركلك في مؤخرتك»[1]. ويفصحُ هذا التعبير الأمريكي الأخير عن جملة من الأمور. فهو تعبيرٌ خاصٌ بالفتية الأحداث، ويذكر بمنهجيَّة الضرب والترهيب المتعبة في المدارس، كما أنه شديد الخصوصيَّة، ومُحمَّل بإيحاءات جنسيَّة. فضلاً عن كونه يصرف النظر أو يقلِّل من حدَّة الآثار المدمِّرة لقنابل النابالم أو القنابل الذكيَّة والصواريخ[2]. وقد كانت العديد من التقارير الصحفيَّة والمتلفزة التي أعدت في فترة الحرب توحي بحق الولايات المتحدة في «جلد» صدام مرتكنة إلى فرضيَّة تفوّق الحضارة الأمريكيَّة والاعتقاد بقدرتها على فرض إرادتها. تلك المشاعر التي تطابقت تماماً مع ما اعتقدته النخبة الاستعماريَّة الفرنسيَّة والانجليزيَّة في مستهل هذا القرن.

وقد أشارت سانيثا إينلو إلى نقطة مثيرة للاهتمام، وهي أن التغطية الإعلاميَّة الأمريكيَّة لحرب الخليج كانت مبنيَّة في جزء منها على إقامة المقارنة بين المجنَّدة المتحررة المقاتلة التي تخدم في صفوف الجيش الأمريكي، وبين المرأة العربيَّة المختمرة والمقيَّدة[3]. إن هذه المقارنة تحيي من جديد الآراء القائلة بالتفوّق الجنسي للغرب على مؤسستي الحجاب والحريم. مُجترةً بصورة صريحة تلك التعليقات التي سجَّلتها الليدي مونتاغو فيما سبق. في المقابل، فإن العراق لم يألُ جهداً في استعمال الأحكام الجنسيَّة المتعسِّفه ليحشد الدعم من أجل القضيَّة العربيَّة. فقد حثَّ صدَّام في آب من عام 1990م، العرب على أن يثوروا على العربيَّة السعوديَّة والولايات المتحدة والصهيونيَّة قائلاً: «طهِّروا أمكنتنا المقدسة من الأجانب الأغراب. ارفعوا أصواتكم عالياً، وقفوا وراء المخلصين من حكامكم في سبيل موقف عز موحَّد»[4].

1- US News, Triumph without victory (New York, 1991), p. 172. The sanitized American word ass is interesting. Widely used as a meaningless obscenity; do Americans pretend that it is not the old Anglo-Saxon arse, but something more fitted to polite conversation? One has a picture of General Patton in his jodhpurs and cavalry boots well suited to 'kick ass'.

2- وقد كانت إحدى المجندات الأمريكيات أكثر وحشية حين فاخرت بقولها: «إننا جاهزون أن نعيد العراق إلى العصر الحجري. «مقابلة مع هيئة الإذاعة البريطانية أثناء أزمة عام 1998م، المتصلة بمهمة الأمم المتحدة في التفتيش عن الأسلحة.

3- C. Enloe, The morning after: sexual politics at the end of the Cold War (Berkeley, 1993), p. 170.

4- BBC Summary of World Broadcasts, 10 August 1990, ME/0841A8.

وكان صدَّام، فيما قاله، يردُّ على ما وجهه إليه الغرب من توبيخات ساخرة عبر ترديده للخوف المتأصِّل المتمثِّل في القول أن النساء العربيات لسن آمنات على نفوسهن حين تطأ فلول الغربيين أرض العرب. غير أنَّ الولايات المتحدة مارست مراقبة وسيطرة حادتين على قواتها الرابضة في السعوديَّة، فلم تسمح بإقامة المواخير هناك باختلاف عن سياستها المتبعة في كل من فيتنام وكوريا وفي أمكنة غيرها. ولم تشهد تلك الفترة أي احتكاك بين الجنود الأمريكيين والنساء العربياتْ. وعمدتْ الولايات المتحدة كي تهدِّأ من روع الملك الذي خشي على مجتمعه من المؤثرات السلبيَّة الوافدة إلى منع المجندات من قيادة السيارات عقب الحرب. وقد ذكرتْ التقارير أن السلطات العسكريَّة الأمريكيَّة كانت تنظر فيما خلَّفه انعدام وجود المواخير من آثار على الروح القتاليَّة للجند. وعرفت فترة الحرب عدداً من حوادث الاغتصاب التي تعدُّ تجربة شائعة في أوساط الجنود الذين يقاتلون بعيداً عن أرض الوطن. فقد ذكرت إينلو أن النساء من مختلف الجنسيات عانين الأمرَّين في أثناء احتلال الكويت والحرب التي أعقبته. كما اغتصبت المجندة الأمريكيَّة من قبل آسرها العراقي وزميلها الأمريكي، فضلاً عن تعرُّضها للتحرش الجنسي من جانب هذا الأخير[1]. وفي الحالة الأخيرة، لم تكن الولايات المتحدة تتصرف على نحو مغاير أو أفضل من حلفاءها أو خصومها، وليس بمقدورها أن تزعم تفوقاً أخلاقيَّاً في هذا السياق. فلم تكن الولايات المتحدة وحلفاؤها يقاتلون في سبيل «تحرير» المرأة العربيَّة، بل أنَّ من الواضح أن المرأة العراقيَّة نعمت بحريَّة أكبر في ظل صدام من تلك المتاحة لأخواتها في بعض الدول العربية.

وقد شهد الزمن الحاضر امتداداً لتلك القرون من الاتصال بين العالمين العربي والغربي. لكن وفق أشكال أخرى غير الحرب. فالطلاب العرب مازالوا يقصدون الغرب بغرض الدراسة. كما تنامت أعداد السياح الأوروبيين المتوافدين إلى الشرق الأوسط[2]. فالسياحة أمر مرغوبٌ فيه من جانب الدول المضيفة لما تدرُّه من منافع اقتصاديَّة. بيد أنها تخشى

1- Enloe, The morning after, p. 192.

2- على الرغم من أن التقلبات السياسيَّة عوَّقت التطور المستمر، فالحرب الأهليَّة في لبنان. والهجمات التي استهدفت السياح في كل من مصر والجزائر أثرت تأثيراً كبيراً في الصناعة السياحيَّة.

من أن تكون لها آثار تشويهيَّة على المجتمع المحلي وأحواله العامة. فقد توجَّس القادة الإسلاميون من أن النماذج التي يُجسِّدها السواح الغربيون وما يصدر عنهم من سلوكات «مُنْحلَّة» سوف يؤثر سلباً على أخلاقيات المجتمع. وقد أفتى أحد زعماء الجماعة الإسلاميَّة في مصر «(الذي فرَّ إلى كوبنهاغن! ومنح لجوءًا هناك)»، أن العنف ضد السواح أمر مبرَّر، قائلاً: «إن السياحة بشكلها الراهن أمر بغيض. لأنها وسيلة من الوسائل التي ينشر عبرها اليهود الدعارة والإيدز، بإرسال السائحات اليهوديَّات. كما أنها أساس كل سلوك فاحش. فالسياحة... إذن، هي السبب الرئيس في انتشار الإيدز والمخدرات والجاسوسيَّة»[1].

وقد كانت الخشية من الأمراض الجنسيَّة القادمة من الغرب المنغمس في علاقات جنسيَّة فاحشة هي الثيمة الدائمة التي جمعت بين الشرق والغرب. إذ إن زائرة الشرق الأوسط من النساء الغربيات المتبرجات تجازف، كما هو معلوم، بتعريض نفسها للتحرش الجنسي. والأمثلة على هذا كثيرة. تشهدُ به الرسائل التي بعثت بها النساء ممن خبرن هذا النَّوعُ من التجارب إلى الصحافة. ومن هذه ما كتبته إحدى النساء العازبات المسافرات إلى الشرق: «شعرتُ خلال ما قمتُ به من رحلات أنني محاطة بالخطر. فقد كنت أخشى برودة الطقس والتعرض للاغتصاب والضياع. لكن كلما ارتحل المرء أكثر فأكثر أدرك أن الخطر كامن في كل مكان. كانت المرة الوحيدة التي داهمني فيها خطرٌ حقيقي في الشرق الأوسط. فما تعرضتُ له من تحرشٍ دائم كان شديد الإرباك عليَّ»[2].

وجاء في شهادة مماثلة لامرأة بريطانيَّة كتبت حول ما خاضته من تجارب لدى زيارتها المغرب تقول: «ليس هناك نسبة كبيرة من الرجال المغاربة المسكونين بفكرة النوم مع امرأة غربيَّة. لكن ثمَّة من هؤلاء الكثير في العيساريَّة... وإن ما تلقيناه، أنا وصديقتين، من عروض ودعوات فظَّة جعلت العيساريَّة أبعد ما تكون عن نعتها بالمكان الأكثر رومانسية في أفريقيا»[3].

1- The leader of the al-Gama'a al-Islamyya, quoted in MERIP, 198, p. 43.

2- A letter to The Independent, from a Paraguayan.

3- Letter to ELLE magazine.

ثمَّـة مصدران على أقل تقدير، يزعمان أن المرأة الغربيَّـة زارتْ الشرق الأوسط سعياً وراء التجارب الجنسيَّـة بصورة خاصَّـة، ولا يشمل هذا السياحة الجنسيَّـة التي غدتْ ملمحاً مألوفاً من ملامح نهايات القرن العشرين. ففي رواية «قدر يلهو»[1] للكاتب السوري شكيب الجابري، تخاطب امرأة غربيَّـة عشيقها العربي قائلة: «إنَّ المئات من بنات جلدتي يتلهفن شوقاً لشمس الشرق ورماله ورجاله»[2]. أما المصدر الثاني فهو الفيلم التونسي المسمَّـى «بيزنس»، الذي كتب نصَّه نور بوزّي. يلقي هذا الفيلم ضوءاً كاشفاً على أزمة السياحة. وكلمة بيزنيس تحويرٌ تونسي للمفردة الإنجليزيَّـة Business»، وهي تستخدم لوصف عمليّة تزويد السوَّاح الغربيين بالخدمات الجنسيَّـة. فيعمل الشبان التونسيون مستأجرين لإشباع الرغبات الجنسيَّـة للنساء أو الرجال الغربيين. وتزعم إحدى شخصيات الفيلم وهو شاب تونسي أنَّ» ما يدفعهم إلى هذا هو العوز، فهم ينتقمون من فقرهم المدقع». فلا وجود للعواطف هناك. والعلاقات لا تزيد عن كونها «شغل». وحالما يظهر الحب فإنك تسقط في الضياع وفقاً لما زعمه «رفعة»؛ الشخصيَّـة الرئيسة في الفيلم. يعيش رفعه في ملجأ «سوسّي»، وهو يقدِّم خدماته الجنسيَّـة لكلا الجنسين منذ ستة عشر عاماً، لكنه اقتصر على النساء آخر الأمر. ثم أصبح عاطلاً عن العمل بعد أن لفَّ اليأس حياته. فيسعى إلى الإقامة في أوروبا «حيث اعتاد قضاء شتاءاته». وعلى الرغم من أنه يحمل مشاعر الاحتقار للمجتمع الأوروبي وتقاليده. فإنه قد ألصق علم بلاده على خريطة أوروبا المعلقة على حائط غرفته. وكتب أسفلها مفاخراً: «سوف أغزو أوروبا».

مثلت الهجرة إلى أوروبا بمصاحبة امرأة أوروبيَّـة إحدى الآمال التي داعبت مخيلة الشبان التونسيين، لذا يوجِّه البوليس التونسي تحذيراً إلى «رفعه» قائلاً: «أنت تحلم بالذهاب إلى الخارج. لكن ما نتسلمه نحن في أجهزة الشرطة ليس سوى الجثث، والمتسولين، والمصابين بالايدز، والمتعاملين بالمخدرات، والمحكومين، والمبعدين، كن على حذر، فأنت شاب، وهناك ما يتوجب عليك أن تقلق بشأنه، وهو الايدز. ولا تنسى أنك عربي». أما عشيقته

1- S. al-Jabiri, Qadary alhu (Beirut, 1980).

2- Ibid., p. 85. (Quoted in Shawabkeh, Arabs and the West, p.94, f.n. 15.)

كومسا، فإنها تحذِّرُ أخاها أنه إذا استمر في التصرف كرفعة، فإنهما سيصبحان أجانب وأغراب في وطنهما تونس، ويفاخر رفعة بفحولته الجنسيَّة. فيخبر فتاة فرنسيَّة التقطها من مكان ما أنه سيأخذها إلى عوالم من المتعة المجنونة. ويخاطبها قائلاً: «أنا واحدٌ من شخصيات ألف ليلة وليلة»، متباهياً بكونه يبيع الأحلام للنساء الغربيات. وعلى الرغم من أنه يبيع نفسه للغرب بصورة طوعيَّة، إلا أنه متصِّلبٌ فيما يتَّصل بوجوب إقصاء الغرب من المجتمع التونسي. وجليّ ما في هذا من مواقف ذكوريَّة مزدوجة. وقد أخبر رفعه مصوراً ألمانياً، كان مفتوناً بما يصدر عن النساء التونسيات المختمرات من نظرات خاطفة، أنه لن يتحقَّق له اختراق المجتمع التونسي أو فهمه. فنساءه كائنات مقدسة، لا ينبغي تصويرهنَّ. وأنذره ألا يقترب من نساء بيته أو أن يصوِّر عشيقته كومسا. فهو يسعى إلى الإبقاء على قريباته وعشيقته في منأى عن فساد الغرب. ويخاطب صديقته قائلاً: «إن نشاطاته الجنسيَّة لا تزيد عن كونها عملاً يتكسَّبُ منه، وأنه لا يستبدلها بألف امرأة غربيَّة». وتردُّ كومسا بأنه لا يفتأ يلقي على مسمعها القصة ذاتها كل صيف. كما يجهد رفعه في السيطرة على أخته وجعلها تسيرُ تبعاً لاملاءاته وأوامره. فيصرخ عليها مُعنِّفاً، ويضربها بغضب كلما أظهرت بادرة من بوادر الاستقلاليَّة، بينما تجيبُ هي قائلة «إنها تفضِّل أن تكون عاهرة على أن تطيق تصرفه الذكوري».

أما النساء التونسيات فإنهن عاقدات العزم على الحفاظ على ما يتمتعن به من مكانة محترمة وتحقيق حريَّة أكبر في الوقت ذاته. فحين حاول رفعه اصطياد فتاة كانت تسيرُ على الكورنيش مرتدية ملابس غربيَّة، نهرته وقالت موبخةً. يجب أن تكون خجلاً من نفسك. فقدم لها أسفه وخاطبها بتذلل «لم أدرك أنك تونسيَّة».

أما كومسا فإنها تصرخ مؤنبة ذاتها؟ «لماذا لا يمكنني الفرار من سجني. فأنا محكومٌ علي بالصمت، ومرتبطة برجل سيركنني في زنزانة مثل بقيَّة النساء». وهي تحب رفعه لكنها تخشاه. وحينما تتسكعُ وحيدة وتقوم بزيارات مريبة إلى أستديو المصور الألماني، فإنها تثير بذلك غيرته وغضبه. وتعتقدُ نسوة تونسيات أنها قارفت ذنباً. فيسعون إلى تطهيرها من الإثم بإقامة حفل ديني صاخب «حضرة». فتنضمُّ إليهنَّ كومسا وتغيبُ في النشوة.

وتصوِّر خاتمة الفيلم رفعة وهو يجوب المدينة على دراجته التي يقودها بصورة متهوِّرة بينما تسير كومسا هائمة على طوال الشاطئ في حالة من الاضطراب دون أن تحلَّ مشكلة أيٍّ منهما.

ويمثِّل الفيلم محاولة مثيرة للنظر في التعقيدات التي تحكم العلاقة بين الأوروبيين والعرب، دون أن تجيب على الكثير من الأسئلة. إذ كيف يكون بمقدور رفعه أن يلائم بين متطلبات المجتمعين في حياته. وكيف يتحقق لكومسا الوعي بذاتها عبر التقييدات التي يفرضها مجتمعها الخاص؟ وكيف يمكن للمجتمع العربي أن يتواصل مع ما يواجهه من معايير ومواقف أوروبية وأن يتذهَّنها؟

اتخذ هذا الكتاب من القرن السابع عشرة نقطة البدء وانتهى بالزمن الحاضر. وقد انخرط الرجال والنساء على امتداد هذه الحقبة الزمنيَّة في علاقات تباينت في أشكالها وصورها. مصطبغة بالأحكام المتعسِّفة والمغلوطة. ولم يتطوَّر هذا الاتصال إلى علاقات حب حقيقيَّة إلا في حالات نادرة. ولم يتوقف كلا الفريقين عن اللقاء قانعين بهذه الأحكام. ولعبت المشاعر الجنسيَّة؛ المكوِّن الرئيس للطبيعة البشريَّة، دورها الخاص في هذه اللقاءات. فهل ساعدت على تجاوز هذه التصورات الخاطئة أو قهرها؟ يرى توينبي أن الحل الأمثل لإشكالية الأحكام المتعسِّفة يكمن في إغناء المعرفة والعلاقة الشخصيَّة بالآخر. أما إلبرت حوراني فقد اعتقد أن بمقدورنا تحقيق المعرفة بالآخرين من خلال التحلِّي بالصبر والوضوح والحب، والقبول التام بالغموض الذي يكتنف الآخريَّة otherness[1]، وربما توجَّب علينا أن نضيف وعبر الرغبة في التضحية بجزء من الذات.

1- Preface to J. Berque's Egypt: imperialism and revolution (London, 1972), p. 7.